المسلمون والبيزنطيون ونصارى بلاد الشام
إشكالية الصراع والتعايش في القرون الهجرية الأولى

د. حسن سلهب[*]

أولاً: مقدمة البحث

1- الأهمية

يكتسي الصراع الإسلامي البيزنطي طابعاً خاصاً مقارنةً بكل الحروب التي خاضها المسلمون في ما عُرِف بالقرون الوسطى وذلك لأمورٍ عدة:

إن هذا الصراع امتد على نحو ثمانية قرون لم يشهد التاريخ الإنساني مثيلاً له، من دون أن يعني ذلك استمراراً وتواصلاً للمعارك بين الطرفين، فثمَّة فترات من الهدوء والمهادنة تغيَّرت معها الأحوال والظروف، وتبدلت الدول والعهود، لكن لم تصل الأمور في زمن من الأزمنة إلى وضع حد رسمي وجوهري لهذا الصراع.

ثم إن المعنييْن بهذا الصراع يمثلان أكبر قوّتين في ما عرف بالتاريخ الوسيط، الدولة البيزنطية والدولة الإسلامية، وفي مساحة جغرافية كانت على الدوام مهداً للحضارات الناشطة في قلب العالم القديم ثم الوسيط.

كذلك الغلاف الديني والروحي الذي بدا في أكثر أنشطة ومظاهر هذا الصراع، من دون أن يعني ذلك تعبيراً حقيقياً عن المضامين التي يُقرُّها الإسلام والمسيحية في قضايا الحروب والصراعات العسكرية.

نحن إذن أمام سلسلة طويلة جداً من أشكال النزاع والسعي للسيطرة المتبادلة، تعدَّدت فيها العناصر والعوامل المؤثرة بشكل يصعب على الباحث ضبط خيوطها الرئيسة إلا بكثيرٍ من الدقة والتجرُّد.

وما يحث على البحث في هذا المجال أن محاولات التأريخ السابقة، لا سيما في المجال الإسلامي والعربي، إهتمت بشكل أساسي بتظهير الروح الجهادية والاستعداد الدائم للفتح، وقد

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

وجَدَتْ من المعطيات التاريخية ما يدعمها لأن الواقع التاريخي الفعلي في تلك الأزمنة كان يسير في هذا الاتجاه، حيث أن هذا النوع من النشاط الحربي استمر خياراً لكل الخلفاء والقادة الذين يرومون الحصول على المجد الدنيوي والأخروي في الأوساط العامة والخاصة.

2- الهدف

إن ما يستهدفه هذا البحث ليس المزيد من الضوء على معطياتها الفعلية، ولا نظن أن وقائع الصراع الأساسية خافية أو غامضة، فلقد تم الكشف عن القسم الأكبر منها، ويكفي ذلك للتعرُّف عليها وفهمها.

لكن القضية المطروحة في هذا البحث تسعى للإجابة عن سؤالين منهجييْن:

كيف جرى ما جرى؟ ؟ ولماذا حدث ما حدث؟ ؟ ، أو بطريقة معاكسة أيضاً، لماذا لم يجرِ ما هو متوقَّع؟ ؟ ، أو لم يحدث ماهو معتاد أومألوف في مثل هذه المسارات؟ ؟ وذلك بعد معرفة ماذا جرى ومتى؟ .

إن ما نتوخّاه من هذا العمل هو الوقوف على العمليات أو المسارات العميقة للوقائع في هذا الصراع، ثم الكشف عن المحرِّكات أو الدوافع الأساسية فيها.

لذلك لسنا في هذا البحث في صدد نقد الأبحاث السابقة في مجاله بقدر السعي في الإجابة عن أسئلة جديدة، وبالتالي تقديم مقاربات مختلفة.

3- الإشكالية

بدا لكثير من الباحثين صدارة العامل الديني، سواء بالنسبة للمسلمين أم المسيحيين، حيث السعي لنشر الدين يبرِّر الفتوحات، واستعادة أوحماية المناطق الخاصة تبرِّر الأنشطة الحربية الدفاعية، فضلاً عن الهجومية.

إن هذا التفسير غير مستبعد كعامل من عوامل الصراع، لكنه بالتأكيد لا يشكل محركاً وحيداً ودائماً فيها، بل ثمَّة مراحل في هذا الصراع يصعب فهمها بواسطة هذا التفسير.

من هنا فإننا نفترض وجود عوامل أخرى، ومحرِّكات إضافية من نوعٍ آخر، تفاوت تأثيرها وتبدَّل مفعولها مع تطوُّر الأحداث وتحوُّل الظروف.

إن الصورة التقليدية للحروب المفتوحة توحي بوجود غايات وأهداف من قبيل التحرير والتوسُّع والانتشار، لكن صورة الصراع الإسلامي البيزنطي وإن بدت في ظاهرها من هذا القبيل، إلا أنها، ولا سيما بعد الفترات الأولى منها، أخذت منحىً آخر، بل إن هذا المنحى سار معها إلى

جانب المنحى الرئيسي منذ البداية، لكن تجلياته باتت أوضح مع مرور الوقت وتطوُّر الأوضاع.

كذلك فإننا في هذه الإشكالية، وغيرها مما سيرد في البحث ضمن هذا الاتجاه، نحاول إجراء ما يمكن تسميته بتطبيق المسار الذي سلكته الدولة البيزنطية في استعادة بلاد الشام بعد انتصارها على الفرس. فقد كانت هذه البلاد الميدان الرئيسي التي تنعكس فيه موازين القوة بين الإمبراطوريتين العُظمَيَيْن، كما شكلت مادة رئيسة بالنسبة للروم في اتفاقية السلام مع الفرس عقب الجولة الأخيرة من الحرب.

نتساءل في هذا البحث عن حقيقة تكرار هذا المسار بعد الفتوحات الإسلامية، على الأقل من الناحية المبدئية أو النظرية، فصورة هرقل وهو يستعيد هذه المنطقة توحي بأنه يستعيد أجزاء دولته وأطراف سلطته وإمبراطوريته، كذلك حينما عاد إلى بيت المقدس بالطريقة والإخراج الذي تعمَّده، فإنه كان يعود إلى ملاذه ومكانه.

لقد أوحت هذه العودة كما أظهرتها المصادر[1] أنها عودة بالأمور إلى نصابها، والسلطة البيزنطية إلى نواحيها، والخريطة الجيوسياسية إلى طبيعتها ومقتضياتها. من هنا فإننا سنتفقَّد السيناريو البيزنطي بعد هزيمة الفرس لنسأل عن ما يتعلق بالأماكن المقدسة والمنشآت الدينية المسيحية في بلاد الشام بعد الفتوحات الإسلامية، وكيف بدت الأمور بالنسبة للروم، معتمدين المنهج نفسه حيث نتلمس ذلك بالأنشطة الحربية والاتفاقيات المعقودة بين الطرفين، أو بعض المواقف والإشارات ذات الدلالة في هذا الشأن.

فيما يتعلق بالفترة التاريخية الخاصة بالبحث يمكن القول أنه لو كانت الدولة البيزنطية تستهدف استعادة بلاد الشام فعلياً، أو فكرت في ذلك جدياً على الأقل، فإن فترة صدر الإسلام والدولة الأموية كافية، من حيث المبدأ، لتظهير ذلك، لكونها تمتد قرابة قرن وربع من الزمن، لكننا سنحاول تقصِّي الرؤية البيزنطية حتى الفترة التاريخية الأكثر وضوحاً، ما دفعنا لتمديد إجمالي يصل إلى حدود القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث لاحظنا المعطيات والوقائع التي يمكن وصفها بالفترة التاريخية المناسبة.

4- الفرضية

إن أوّل ما يمكن أن يفترضه هذا البحث أن مقولة الجهاد ضد البيزنطيين من أجل نشر الإسلام لم تعد كافية وواقعية بعد اكتمال فتوحات بلاد الشام في الفترة الأولى من الخلافة الأموية، كذلك فإن مقولة سعي الروم لاستعادة بلاد الشام، وبالتالي الأماكن المقدَّسة بعد الفتوحات الإسلامية لم تكن واضحة وملموسة، بل لم تعد واقعية غداة انسحاب جيوش الروم إلى ما عُرف لاحقاً بأرض الروم، ذلك إن ما تحقق من فتوحات في بلاد الشام لم يكن خروجاً عن منطق

الواقع وطبائع الأمور، كما إن توقف هذه الفتوحات كان تعبيراً عن تغيُّر حيثيات المكان (الواقع)، وتبدُّل الظروف، أكثر من كونه تعبيراً عن ضعف وتراجع الزخم في القوة الإسلامية. ينطبق هذا الإفتراض على مقولة العودة الكلية إلى بلاد الشام، كما ينطبق على مقولة حماية الأماكن المقدسة في فلسطين، وتأمين الطرق إليها، وبسائر الأنشطة الدينية الخاصة بها.

ثانياً: في خلفية الصراع على بلاد الشام

1- بلاد الشام قبيل الفتح الإسلامي

بدايةً يجب أن نتمعَّن كثيراً في واقع بلاد الشام قُبيل الفتوحات الإسلامية، وتحديداً قبل نحو عقدين من الزمان، عندما تمكن الفرس من ضم هذه المناطق لدولتهم بعد أن غُلِبت الروم[2] بشكل واضح، كما جرت السيطرة على بيت المقدس في العام 614 م، رافق ذلك هتك لحرمات المكان، لا سيما كنيسة القيامة والقبر المقدس، وسقوط عشرات الألوف من الضحايا المسيحيين، وسلب ونهب المقتنيات الثمينة للمنشآت القائمة في هذه المدينة المقدسة[3].

أما عودة الروم فقد تمت بعد نحو عقدٍ ونصف إثر تضعضع وارتباك داخل السلطة الفارسية مكن الروم من عقد اتفاقية مع الفرس استعيدت بموجبها كلّ المناطق التي خسرها الروم مؤخراً[4].

إن توقيت بدء الفتوحات الإسلامية جاء بعد أقل من خمس سنوات على عودة الروم إلى المنطقة، أما بداية خروجهم من بلاد الشام إثر هذه الفتوحات فقد تمت بعد أقل من عشر سنوات على عودتهم إليها.

ما نستخلصه من ذلك أن هذه المنطقة عاشت قرابة ثلاثة عقود من الاضطراب العسكري والسياسي والديني توالت على حكمها، أو السيطرة عليها، ثلاث دول متشابكة ومتحاربة.

إن التدقيق في مكوِّنات وسمات بلاد الشام في هذه الفترة من الزمن لا يدع مجالاً للشك في أن نسيج هذه المنطقة ليس فارسياً، ولم يكن رومياً غالباً، أو صافياً على الأقل، نحن إذن في بقعة جغرافية غير منضوية، أو منتمية، تماماً لإحدى القوَّتيْن الأعظم، من دون أن يعني ذلك عدم وجود مشتركات دينية وعرقية وثقافية بنسبة معيَّنة مع الدولة البيزنطية، ولكن هذه المشتركات كان لها ما يقابلها في المجالات نفسها على صعيد المذهب الديني، والأصل العرقي، والمضمون الثقافي العام.

يؤيد ذلك ما نستوحيه من عبارة «أرض الروم»[5] المتكرِّر ذكرها في تحديد المجال الخاص بالدولة البيزنطية، ما يعني أن ما قبل حدود هذا المجال لناحية الجنوب الغربي، بلاد الشام تحديداً، هي ليست من «أرض الروم»، وفي هذه الحال يمكن القول أنها أرض غير رومية بالأصل،

وكذلك في الواقع، وإذا كان من المجازفة أو المبالغة القول بأنها عربية في الأصل، أو في الواقع، فهي إمتدادٌ طبيعي وجغرافي وديمغرافي[6] لشبه جزيرة العرب، وهي ليست كذلك بالنسبة لأرض الروم، وسيظهر لنا أن إقبال المسلمين على بلاد الشام هو إقبال ضمن هذا الإمتداد، وحركة في هذا المجال الجغرافي المتقارب.

بعد فتح معظم مدن بلاد الشام، وفي السنة العشرين للهجرة تحديداً، ينقل لنا اليعقوبي توجيه الخليفة عمر بن الخطاب لميسرة بن مسروق العبسي «إلى أرض الروم، فكان أول جيش دخلها»[7]. ونجد لدى ابن العبري المضمون نفسه حيث يقول: «وفيها [أي في خلافة عمر] دخل ميسرة بن مسروق العبسي أرض الروم، في أربعة آلاف، وهو أول جيش دخل الروم»[8]. والمعنى المقصود هو تجاوز الحدود المتعارف عليها للروم وليس أكثر من ذلك. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن كل معارك الإسلام السابقة لهذه المحاولة هي معارك خارج أرض الروم، ما يعني أن اليرموك، وقبلها بُصْرى، وأجنادين، وفِحْل، ومرج الصُّفَّر، هي معارك على أراضٍ بين أرض الروم وأرض الحجاز على الأقل، إن لم نقل معارك على أراضٍ هي إمتداد متقارب لأرض الحجاز، أو تشترك معه في الجغرافيا أكثر من أي إشتراك مع أرض الروم.

هذه هي الصورة التي كانت في أعين وعقول الفاتحين، وهناك تكملة لرواية اليعقوبي تفيد بأن الخليفة عمر لم يكن ميَّالاً لدخول أرض الروم حيث نقل عنه قوله: «لوددت أن الدرب جمرة بيننا وبينهم، لنا ما دونه وللروم ما وراءه»[9] وهذه إشارة بليغة عن الفاصل الجغرافي الفعلي بين العرب والروم.

إن تقبّل عمر لقتال الروم دون أرضهم، مع كرهه لقتالهم في الأساس، لا يعني فقط أنه يشترط قتال الروم خارج أرضهم تحديداً، بل يعني بالدرجة الأولى قبوله بهذا القتال في أرضٍ يحسبها جزءاً من مجاله الجغرافي والإقليمي، بالإضافة إلى كونها في المدى العسكري الاستراتيجي له.

2- في خلفية الفتح الإسلامي

إن النظر من هذه الزاوية لكل الأنشطة الحربية الإسلامية في بلاد الشام يعفينا من الكثير من التحليلات والفرضيات المتعلقة بأهداف الفتوحات الإسلامية وخلفياتها، كذلك فإن النظر من هذه الزاوية يفسِّر غموض الأسباب الجوهرية وغيابها خلف انطلاقة الأعمال الحربية منذ عهد الرسول(ص) في منطقة بلاد الشام، سواء في دومة الجندل[10] في السنة الخامسة للهجرة، أو مؤتة في السنة الثامنة[11]، وبعد ذلك في تبوك خلال السنة التاسعة[12]. لقد ورد ذكر جموع الروم في هذه الأعمال، وبعضها شهد صداماً مع هذه الجموع والحشود، في مؤتة تحديداً، لكن ذلك لا يكفي في تفسير هذه التلقائية أو الانسيابية، إذا جاز التعبير، لهذه الأنشطة الحربية الإسلامية باتجاه الشمال.

وبصياغة أخرى إن حركة السرايا والغزوات في عهد الرسول(ص)، ثم الفتوحات في عهد خلفائه الراشدين، باتجاه الشمال، وبالرغم من كونها أبعد مدى وأجدى بالمعنى الاستراتيجي، هي شبيهة بالحركات العسكرية باتجاه الغرب والشرق والجنوب، حيث أننا في إقليم جغرافي متصل إن لم يكن شبه متوحد، وفي مجالٍ سياسي متقارب إن لم نقل مشترك، نعم ثمة ما يمكن التعبير عنه بكلمة «الفراغ» السياسي النسبي، أو «الانقسام والانفراد» الجزئي، في الواقع السياسي لبلاد الشام. يؤيد هذه النظرة ما نلاحظه من غياب الوحدة السياسية المتينة بين مدن بلاد الشام، حيث كان الفاتحون أمام كل مدينة أو قرية شبه معزولة عن مثيلاتها، وبالتالي قائمة بذاتها، يربط فيما بينها خيط رفيع من خيوط سلطة دولة الروم، يتماسك قليلاً في الخطر الداهم أو في المصالح المشتركة، ويتلاشى كلياً عند أول هزيمة أو تناقض.

فالسؤال عن خلفية فتوح الشام في الشمال لا يختلف، في الأساس والجوهر وإن تباين في الحيثيات والأهداف الخاصة، عن سؤال خلفية فتوح اليمن في الجنوب، والعراق في الشرق، وساحل البحر، القلزم أو الأحمر، في الغرب، إنها عملية تحرّك وانتشار في بيئة جغرافية ومجال إقليمي متصل، أو متقارب على الأقل.

بهذه الطريقة نفهم كثيراً من أسباب الهزائم المتوالية والانسحابات المتسارعة، وإذا كنا قادرين على تفهم هذه الهزائم والانسحابات من زاوية عسكرية، فإننا غير قادرين على تفهم هذا الإعراض وعدم العودة مجدَّداً من زاوية بنيوية تتعلق بالبيئة والجغرافيا فضلاً عن فرادة الديمغرافيا والثقافة.

إن حكاية فتح القسطنطينيّة حكاية متأخرة بعض الشيء، على الأقل عن العهد الراشدي، من دون أن يعني ذلك انفصالاً كلياً عن الفكرة الرئيسة للفتوحات. لقد كانت بلاد الشام، وبلاد الشام فقط، هي المقصودة بالأنشطة الحربية والجهادية الأولى الخاصة بالجهة الشمالية، بل هي الأولى أيضاً خارج شبه جزيرة العرب.

يروي البلاذري «قالوا: لما فرغ أبو بكر رضي الله عنه من أمر أهل الرِّدَّة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكة، والطائف، واليمن، وجميع العرب في نجد والحجاز، يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه، وفي غنائم الروم»[13].

نحن أمام منطقة جغرافية معروفة ومشهورة، ولسنا أمام دولة أو إمبراطورية نسعى للنيل منها، أو إيقاع الهزيمة بها، كم هي حال الدولة الفارسية.

إن الخليفة الأول يستنهض العرب إلى الشام وما فيها[14]، يستنهضهم للحصول على غنائم الروم، وليس للقضاء على دولتهم، لم يكن مطروحاً أكثر من ذلك.

إن خلفية وميادين النشاط الحربي في البداية مختلفة عن خلفية وميادين الأنشطة الناجمة لاحقاً عنه، وكذلك كانت النتائج، فالرغبة في الجهاد والحاجة إلى الغنائم كانت كافية لفتح بلاد الشام خلال عقد من السنوات، لكنها لم تكن كافية لفتح بلاد الروم على مدى عشرات العقود ومئات السنين من المحاولات المتعدِّدة والمتواصلة، وهذا هو الفارق بين بلاد الشام وبلاد الروم، ما يعني أن العنصر الحاسم لم يكمن في الخلفيات الماثلة أو الواعية، بل في المكوِّنات المركَّبة والبنى المتجذِّرة.

كان معاوية أول من فتح الطريق لشكل من أشكال الصراع الموسمي المتواصل جرى التعبير عنه بالصوائف كناية عن التقليد السنوي في غزو بلاد الروم في كل صيف، بدأ هذا الصراع[15] قبل خلافة معاوية بثمانية أعوام عندما قاد أول صائفة عام 32هـ في عهد عثمان بن عفان، والمتداول في الروايات أن معظم سنوات خلافة معاوية العشرين شهدت صوائف سنوية. في عهد معاوية أيضاً برزت القسطنطينية كمدينة مستهدفة حيث قام ابنه يزيد سنة 56 للهجرة بحملة عسكرية بلغت محيط المدينة، من دون أن تتمكن من محاصرتها، فضلاً عن دخولها.

إن قراءة الصوائف الإسلامية في بلاد الروم تختلف عن قراءة الفتوحات الإسلامية في بلاد الشام، كاختلاف بلاد الشام عن بلاد الروم، وقد كانت النتائج مختلفة على غرار اختلاف الميادين.

خلال عقدين من الزمن، هي فترة خلافة معاوية، سبعة عشرة غزوة لأرض الروم بمعدل غزوة واحدة كل عام، باستثناء الأعوام 42 و54 و60هـ والحصيلة لا تُذكر مقارنةً بما كان يجري في أرض الشام، بالرغم من البدايات الصعبة والإمكانات المحدودة جداً في تلك الأثناء.

3- في خلفية الخروج البيزنطي من بلاد الشام

يروي المؤرخون[16] أن الإمبراطور البيزنطي هرقل كان في حمص قبل اليرموك فانتقل بعدها إلى إنطاكية، ثم لمّا اقتربت الجيوش الإسلامية من الأخيرة انتقل إلى القسطنطينيّة. نتفهم أن يتراجع القائد العسكري بنيّة الإستعداد من جديد، كما نتفهم أن يبتعد عن المكان المركز الخطر إلى حين معالجة الموقف. كذلك قد يكون من المفهوم أن يكتفي الإمبراطور بإدارة الحرب من المركز الرئيسي، لكن من غير الواضح أن هذه التداعيات لنتائج الفتوحات تتحوّل إلى ما يشبه الأمر الواقع والقدر المحتوم، فلا نلاحظ محاولات لتعديل الموازين، أو تغيير الوقائع، ولا نسمع بمواقف تتعلق بالبلاد المفتوحة، وبالتالي الإمساك بزمام الأمور من جديد، بل تناقل الرواة[17] ما يشبه التسليم بالواقع الجديد والحكم العتيد، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا خارج الديار والأسوار، وهذا ما نود التأمُّل فيه.

لم يكن هرقل في وداعه لبلاد الشام، أو يأسه من العودة إليها، يرسم مشهداً رومانسياً تراجيدياً، أو يصوغ عبارات مثيرة للخيال، لقد كانت بلاد الشام هدية من هدايا الزمن الماضي،

قطعة غنيَّة من الجغرافيا المجاورة، وقد جاء من يضمُّها إلى المجال الأقرب، لقد أدرك كقائد خبير بمكوِّنات الأرض وخصوصياتها أنها خارج الحدود الأساسية، وأن نتائج المعارك لم تكن عابرة أو مؤقتة، بل هي من قبيل عودة الأمور إلى نصابها والنواحي إلى مركزها، ويبدو لي أنه في تلك الأثناء قد استحضر كل خصوصيات المنطقة التي أثقلت سلطته، والانقسامات اللاهوتية التي حيَّرت عقله، والمشاحنات المتواصلة التي أربكت تطلعاته، فجاءت هذه النتائج، على مرارتها، لتدفعه بشكل واقعي، وغير قابل للنقد، للإعراض كلياً عن المنطقة، وهذا ما حدث فعلاً.

ينقل البلاذري[18] أنه في سياق حصار طرابلس قبل فتحها من قبل المسلمين، وكانت آخر مدينة فتحت من المدن الساحلية في لبنان الحالي، خيَّر أهلها هرقل بين إرسال الإمدادات لدعم صمودها في وجه الفتح الإسلامي، أو إرسال المراكب لتأمين خروجهم من المدينة إلى بلاد الروم، فاختار هرقل إرسال المراكب بدلاً من الإمدادات، والخروج من المدينة على دعم صمود أهلها، ولم يكن ذلك من قبيل التهاون أو تقدير الموقف العسكري الخطير بقدر ما كان تعبيراً عن رؤية إستراتيجية للتحوّلات الجديدة التي بدت واضحة في ذهن الإمبراطور الذي خبر جيداً شروط وظروف إستعادة بلاد الشام من أيدي الفرس ورآها مختلفة تماماً عن الشروط والظروف الجديدة التي فرضها الفاتحون الجدد، ولم يكن في مقدوره توفيرها أبداً.

خرج الروم من بلاد الشام، لكن خروجهم لم يكن سوى مرحلة جديدة من الصراع امتدت لقرون عديدة كما أشرنا، والسؤال المركزي في هذا المجال يدور حول مقاصد الروم من إستمرارهم في الصراع، فإذا كان المسلمون يستهدفون الفتح، وبالتالي نشر الإسلام والحصول على الغنائم، فإن الروم لم يكونوا مدافعين فقط، ولم تقتصر أعمالهم الحربية على نطاقهم الخاص، لقد كان سعيهم الحربي، في البحر وفي البرّ، ينفي الكلام عن أنهم كانوا باستمرار في مقام ردة الفعل، وبالتالي أن زمام الحرب كانت في أيدي المسلمين على الدوام.

فإذا كان الأمر كذلك، فما هي تلك المقاصد وإلى أي أهداف كان هذا السعي والنشاط الحربي المتواصل؟

ثمّة مقولات منشورة ومفترضة في هذا الشأن:

ثالثاً: مقولات في الصراع المتواصل

1- مقولة عودة الروم إلى بلاد الشام

أ- الأنشطة الحربية

في خصوص مقولة نيّة الروم في العودة الى بلاد الشام، وبالتالي السعي لإستردادها[19] من

المسلمين، يمكن القول بأنها مقولة منطقية وطبيعية، ولها سابقتها مع الفرس، لكن التأمُّل في مجريات الصراع وتطوُّراته لا يفضي إلى أي ترجيح لها.

فعلى صعيد التطوُّرات الميدانية سنحت الفرصة للروم مرات عديدة في السيطرة على العديد من المناطق في بلاد الشام[20]، ودخلوا العديد من المدن في الساحل الشرقي للمتوسط[21]، وكانت لهم جولات في الداخل وفي عمق المناطق الشامية[22]، ووصلت الأمور في بعض الحالات، وإن كانت متأخرة جداً، إلى شيوع الإحساس بالخطر الداهم في صفوف عساكر المسلمين، وبالتالي تشكيل أكبر الحشود في تاريخ المواجهة مع الروم[23]، لكن ذلك جاء على نحو عابر ولم يشهد أيَّ نوع من أنواع تثبيت الحضور، أو التمهيد له على الأقل.

- حصار القسطنطينية: وقائع ودلالات

يمكن القول بأن محاولة مسلمة بن عبد الملك إسقاط القسطنطينية بعد حصارها الطويل في نهاية القرن الهجري الأول، وفي عهد أخيه سليمان هي «الأخيرة من نوعها في تاريخ الخلفاء الأمويين»[24]. بل إنها ذروة هذه المحاولات، وأمضاها، وأشدها خطراً على عاصمة الروم، وذلك بعد قرابة تسعة عقود من الصراع، بدأت في أواخر عهد الرسول(ص)، ولن تنتهي، فعلياً ورسمياً، قبل سقوط القسطنطينية في العام 1453م.

لقد جرت أول محاولة لحصار القسطنطينية في بداية العهد الأموي وها هي آخر محاولة من نوعها، ليس في العهد الأموي فحسب، بل حتى في العهود العباسية المتوالية. لا شك بأن هذا النوع من الأعمال الحربية هو امتداد لسياسة الفتوحات، ولكن، كما رأينا مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، لم تكن أرض الروم مجالاً مطروحاً للفتح لأسباب عديدة، منها ما يعود إلى الرؤية الإستراتيجية في تلك الفترة، وحجم القوة المتوافرة، ومنها أيضاً ما يرتبط بحسابات الميادين الفعلية، وبالتالي إمكانية تحقيق ذلك وتحوُّله إلى أرض مفتوحة فعلاً، على شاكلة بلاد الشام، وليس إلى أرض مهزومة عسكرياً يتحول فيها المسلمون الى غرباء وأجانب منتصرين، لا أهل وطن، كما رأى آدم متز[25].

إن إنجازات المسلمين فيما سمي أرض الروم خلال العهدين الأموي والعباسي، وكما أشرنا سابقاً، تختلف نوعياً، عن تلك الخاصة ببلاد الشام، لا سيما في الفترة السابقة للحروب الصليبية، أما بعد خروج الصليبيين من آسيا الغربية، فقد تبدل الموقف كثيراً، واختلفت الظروف جوهرياً، لقد جرى تفكيك دولة الروم بشكل بنيوي، كما جرى تعديل في الخريطة الديمغرافية والسياسية في مجمل نواحي المنطقة، ونمت قوَّة جديدة للمسلمين في قلب ما سمي أرض الروم، غيَّرت كثيراً مما كان عليه الواقع في القرون الإسلامية الأولى. وهكذا جاء سقوط القسطنطينية عام

1453م حصيلة تلقائية لمجموع تلك المتغيِّرات التي كانت شرطاً ضرورياً لتحقُّق عملية الفتح، وليس النصر فحسب. إنطلاقاً من هذه النظرة لم تكن محاولة مسلمة بن عبد الملك في إطارها المطلوب، أو زمانها المناسب وعلى فرض تحقيق هدفها العسكري، وهو بعيد، فإن ذلك لن يعوِّض الشروط الأخرى التي كان من شأن غيابها تحويل هذا النصر إلى واحدة من هزائم الروم العابرة.

نقل الطبري في تاريخه حواراً جرى بين ابن هبيرة، أحد قادة المسلمين في حصار القسطنطينية الأخير، مع اليون أحد قادة الروم، وذلك في فترة الحصار. فقد أشار الأول للثاني، أثناء المفاوضة بينهما، بقوله: «إنا أصحاب دين، ومن ديننا طاعة أمرائنا»[26]. فرد عليه الثاني بكلام يعكس إلى حد بعيد صورة الصراع بين الطرفين في تلك الفترة: «كنا وأنتم نقاتل على الدين، ونغضب له، فأما اليوم فإنا نقاتل على الغَلَبة والملك»[27]. لا ندري مبتدأ هذا اليوم تحديداً، لكن يبدو أنه بعد نهاية المعارك الأولى الفاصلة بين الطرفين، وخارج بلاد الشام على وجه الخصوص. قد نفهم وصف خلفية قتال المسلمين للروم على لسان هذا القائد بأنها استهدافاً للغلبة، لكن أن يصل به الأمر لوصف قتال الروم بهذه الخلفية أيضاً، وفي لحظة حصار العاصمة تحديداً، فهذا مؤشرٌ بالغ الدلالة على طبيعة الصراع، وما آلت إليه وقائعه وأهدافه في تلك الفترة.

لقد انتهى، منذ زمن بعيد، ما يمكن وصفه بالخلفية الدينية الراجحة، ولا أقول المجرَّدة، للصراع بين الروم والمسلمين، وباتت الأمور مرهونة بخلفيات أخرى، سياسية واقتصادية وأمنية وعسكرية، من دون أن يعني ذلك خلوّها من العنصر الديني الذي أبقى على كثيرٍ من حماسها وجاذبيتها لدى الطرفين، وخصوصاً عند المسلمين.

مع العباسيين سوف تتراجع الأهداف نسبياً، وإن بقيت الجبهة مفتوحة على الدوام بكل مضامينها الجهادية والروحية، لقد تم العزوف عن تلك الأهداف التي سعى إليها «أسلافهم الأمويون، من حيث القضاء على دولة الروم، والسيطرة على حوض البحر المتوسط»[28]. لقد توقفت عملية الفتح فعلياً في العهد العباسي، على الأقل بالشكل التي كانت عليه أيام الأمويين، وإذا كان الأمر كذلك فقد بتنا أمام معادلة تنطوي على كثيرٍ من التوازن، فقد أدرك المسلمون، أو على الأقل اكتفوا بما لديهم، أن حدودهم القائمة مع الروم مقبولة نسبياً، وأن الأهداف الجديدة ترتبط بالحماية والدفاع، أو المحاسبة والانتقام، بشكل أساسي. لقد افترضنا أن الروم، بعد سنوات قليلة من بدء الصراع، قد قبلوا، على مضض طبعاً، حدودهم الجديدة على تخوم أرض الروم، واليوم، وبعد قرنٍ ونيِّفٍ عليه، يبدو أن المسلمين، في العهود العباسية على الأقل، قد وصلوا إلى قناعة قريبة من ذلك.

ـ البيزنطيون في عمق بلاد الشام

هذه هي صورة الصراع التي لن تتغير جوهرياً على مدى القرون التالية، لكن ثمَّة وقائع حدثت خلال القرن الهجري الرابع/ القرن العشر الميلادي، شكلت صفحة مختلفة في مدوَّنة هذا الصراع، لكنها كرست، بطريقة غير مباشرة، المعادلة القائمة منذ انتهاء حصار القسطنطينية على يد مسلمة بن عبد الملك، فقد تبدلت موازين القوى نسبياً لمصلحة الروم الذين بدأوا سلسلة هجمات على المناطق الشمالية للعراق (شبه الجزيرة الفراتية) وبلاد الشام تمكنوا خلالها من تحقيق انتصارات غير مسبوقة منذ خروجهم من هذه المناطق، قبل أكثر من ثلاثة قرون.

ففي 331هـ/943م «هجم جيش الروم على دياربكر، فأخرجوا، وأحرقوا، وقتلوا، ونهبوا، وأسروا خلقاً كثيراً، ثم إنهم ملكوا أشور، ودارا، ونصيبين، وبلغوا إلى الرها، وطلبوا من الخليفة العباسي المتقي لله المنديل المقدس الذي كان مسح به السيد المسيح وجهه، وأرسله إلى ملك الرها، وبذلوا لهم بذلك إطلاق جميع الأسرى المسلمين»[29]. لقد انتهى الأمر بعد استلام المنديل، لكن ليس قبل المناقشات الفقهية التي تمت بين كبار الفقهاء وأفضت إلى نتيجة إيجابية على اعتبار «أن خلاص المسلمين من الأسر، والضرّ، والضنك الذي هم فيه، أوجب، وكانوا بكثرة في يد الروم»[30]. نقل الأنطاكي إشارة إلى أن الطرفين «عقدوا بينهم هدنة مؤبَّدة»[31] بعد الاتفاق على تسليم المنديل، وبالتالي إطلاق الأسرى.

نحن، إذن، أمام هدف ديني محدَّد، لكنه ينطوي على أهداف أخرى قُدِّمَت في رواية الدويهي: تخريب، وإحراق، وقتل، ونهب، وأسر، ولقد تم تحقيق الأهداف مجتمعة، ليدخل الطرفان في هدنة وصفت بأنها مؤبَّدة، وهذه هي المرة الأولى التي يعقد فيها الطرفان في حدود إطلاعي هدنة بهذا الوصف، حيث يبدو الصراع مجمَّداً بصورة رسمية، كما تبدو آفاقه محدودة بشكل واضح.

لا يزال العنصر الديني حاضراً في الميدان، في الرها وفي غيرها، كما سنرى، لكن في حدود ضيِّقة ذات دلالة محدودة، نعيد التذكير هنا أن بيت المقدس، بكل ما يحتوي من آثار ورموز وأمجاد دينية، كان، منذ بداية الصراع، بعيداً عن أي صلح أو هدنة، لا من قريب، ولا من بعيد، هذا البُعد يمكن تقديره بالمسافة نفسها التي تفصل أرض الروم عن أرض بيت المقدس، حيث أننا لم نعرف أو نلتفت إلى وجود المنديل المقدس في الرها إلا عندما وطأت جيوش الروم أرضها، ونالت ما نالت من حاميتها وأهلها.

أما من الزاوية الإسلامية فلا يزال الصراع مادة للبحث الفقهي باعتباره مجالاً جهادياً، فلم يُقدِم الخليفة على تسليم المنديل، وهو محترم ومحفوظ لدى المسلمين لكونه أثر من أحد

أنبياء الله وكلمته عندهم، إلا بعد أخذ إشارة إيجابية أفضت إلى عقد هذه الهدنة، ما يعني أننا لم نبرح السمة الدينية الإجمالية لهذه الجبهة التي مضى على فتحها ثلاثة قرون ونيِّف.

بعد قرابة ثلاثة عقود، وتحديداً في سنة 364هـ/975م سار سمسق، ملك الروم، بنفسه إلى بلاد الشام، «ففتح حمص، وبعلبك، وتوجَّه إلى دمشق، فخرج إلى لقائه أفتكين الشرابي، فكف عنها وصار إلى صيدا، فصالحوه [فصالحه] أهلها على مال يحمله، ثم أقبل سمسق إلى طرابلوس، فقام على حرب أهلها نحو أربعين يوم... ورحل بالعسكر عن طرابلوس إلى أنطاكية، فحاصرها، وقطع أشجارها، وعندما قوي عليه المرض استخلف على حصار أنطاكية»[32].

نحن أمام محاولة، أو بعبارة أخرى عملية عسكرية، لم تشهد بلاد الشام لها مثيلاً منذ عودة هرقل إلى المنطقة غداة هزيمة الفرس وخروجهم منها، لكن المشهد تغيَّر كثيراً، وتبدَّلت معطياته وظروفه بشكل جوهري، فبالرغم من كل هذه الإنجازات العسكرية النوعية، فقد بقيت عسكرية ومؤقتة، وبالرغم من أن التوقيت كان مباغِتاً على ما يبدو، وفي ظل الضعف العام للخلافة العباسية، لا سيما في بلاد الشام التي تُرِكت لشأنها بعد سيطرة البويهيين على مركز الخلافة، فالرواية التاريخية لم تشر إلى أي نوع من تثبيت الروم لحضورهم في المنطقة، فقد تفاوت الموقف بين الفتح، من دون نتائج واضحة، أو الحصار لوقت محدود، أو ترك المواجهة، كما رأينا في دمشق.

هذه هي بلاد الشام لحظة العودة الخاطفة للروم، بعد العزوف والنسيان لثلاثة قرون ونيِّف، لقد بدت الصورة، وإن متأخرة جداً، بالغة التعبير عن التحوُّلات التي شهدتها المنطقة خلال الفترة الفاصلة.

وغدت هذه المحاولات شبيهة، إلى حد بعيد، بمحاولات العباسيين المحدودة فيما عُرِف بأرض الروم. لقد دخل الصراع، منذ وقت طويل، ضمن حدود رسمتها الديمغرافيا والجغرافيا والثقافة والدين منذ وقت بعيد.

ولن يتوقف الروم عند محاولة سمسق، ففي العام 389هـ/999م، سيخرج ملكهم مرة أخرى «غازياً إلى بلد الإسلام»[33]، وسيدخل مدينة شيزر، ثم حصن أبي قبيس، ووصل إلى حمص، واقترب من بعلبك، واضطربت السلطة الإسلامية في بلاد الشام، ووصف والي دمشق الموقف بشكل يبعث على القلق والخوف، ما دفع الولاة في مصر وبلاد الشام إلى تكوين جيش غير مسبوق، «اجتمع بدمشق من العساكر ما أظن أنه لم يجتمع قط فيها للإسلام»[34]. لقد كان حجم الاجتماع في مستوى حجم الخطر، وقد دفع ذلك المستشرق آدم متز لاعتبار انتصارات الروم هذه بمثابة فتح ثانٍ لبلاد الشام[35].

وفي طريق العودة أحرق عِرقة، وهدم حصنها وحاصر طرابلس، وأرسل سرية إلى بيروت وجبيل جاءت بالأسرى والسبايا، ولم يترك طرابلس قبل وقوع قتلى وجرحى بأعداد كثيرة[36]. ثم اتجه نحو أنطاكية على طريق اللاذقية، «وكانت مدة مقام الملك في أرض الإسلام، منذ حصوله على الجسر الجديد ورحيله عن طرابلس، شهرين»، وفق الرواية التاريخية[37].

لقد كانت غزوة فعلية، كما وصف الأنطاكي هدف ملك الروم منها بقوله «غازياً إلى بلد الإسلام»، إحراق، وتخريب، وسبي، ولم يتورَّع الملك من إحراق «كنيسة مار قسطنطين» التي لجأ إليها بعض الهاربين منه. فقد «أحرقوها وكانت كنيسة معجزة وحمل نحاسها ورصاصها»[38]، كما أفاد البطريرك الأنطاكي. وبالرغم من هذه الإنجازات الكبيرة التي لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل الضعف العام للقوة الإسلامية، فقد غادر الملك هذه المنطقة على نحوٍ لا يتناسب مع انتصاراته فيها، ولم يمكث سوى شهرين كانا كافيين لإدخال المنطقة، برمّتها، في اضطراب وتضعضع لا مثيل لهما منذ الفتوحات الإسلامية الأولى.

هل كان بإمكان ملك الروم، من الناحية العسكرية، الاستمرار لوقت أطول، قد يكون ذلك وارداً، لكن ليس لديه من الأهداف أو التطلُّعات ما يبرِّر ذلك بالتأكيد. والمقارنة مع حملة سلفه في العام 364هـ/975، تفيد بأن هذا النمط من الأعمال الحربية هو نفسه، لا يتوخى سوى الغنيمة، وإضعاف الخصم، وتعزيز السلطة الداخلية للملك. لقد غدا الروم، إذن، غرباء وأجانب، فضلاً عن كونهم أعداء وخطيرين. قد يكون هذا الكلام تحصيلاً للحاصل بعد هذا الزمن الطويل، لكننا توقفنا هنا لأننا لم نعثر على فترة طويلة تحوَّلت فيها موازين القوة لصالح الروم، كما حدث في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فهذه هي الفرصة الأولى والكافية لفحص ما تبقى من رؤية، أو أهداف بعيدة المدى للروم في بلاد الشام، وبالرغم من أننا قد لمسنا عزوفاً ونسياناً لذلك بعد فترة قصيرة من الفتوحات، إلا أن غلبة القوة الإسلامية وسيطرتها التامة على بلاد الشام حالت دون الخروج بتحليل نهائي، كما هو الحال في هذه الفترة الأخيرة[39].

كتب أسد رستم عن حملة ملك الروم إلى بلاد الشام عام 975م/364هـ ويبدو أنها الحملة ذاتها التي قادها سمسق ملك الروم في رواية الدويهي، وهو يوحنا جيمسكي في الرواية التي نقلها رستم، وهناك فوارق عديدة بين الروايتين، حيث نرى أهدافاً بعيدة في الرواية الثانية لم نعثر على مثيلٍ لها في الأولى.

«وما أن أنهى الفسيلفس الجديد مشكلة الروس والبلغار «حتى عزم على إزالة خلافة بغداد، وتحرير فلسطين، والاستيلاء على القدس»[40]. وأن الملك الجديد سلك الطريق الذي سلكه هرقل من قبله، وتمكن، في العام 975م/364هـ من إخضاع دمشق، وطبرية، وفتح الناصرة أمامه، كما

أخضع الرملة، وعكة، والقدس، حيث دخلت جميعها إلى طاعته، قبل أن يعود إلى أنطاكية عبر الساحل، حيث أخضع صيدا، وبيروت، وجبيل، ومن أنطاكية عانى من مرض ألم به دفعه للعودة إلى القسطنطينية.

لسنا في صدد التدقيق بإخضاع المناطق والمدن الشامية التي وردت لدى المؤرخ رستم دون الدويهي، فهذا أمرٌ ممكن في نفسه، فقد كان الموقف الإسلامي ضعيفاً ولم تكن مدن الوسط الشامي أضعف من مدن الجنوب، لكن الحديث عن استهداف خلافة بغداد، وتحرير فلسطين، والاستيلاء على القدس، هو ما يتعيَّن الوقوف عنده، ويبدو أنه جاء في حمأة الغزو ونشوة الشعور بالقوة، كما هو السياق المفترض.

إن شيئاً من قبيل الأهداف المقرَّرة، أو المعلنة، في رواية المؤرخ رستم لم يتحقق، لا سيما بغداد التي لم تشهد أي نشاطٍ حربي خطير ومباشر في تلك السنة، نعم كانت تتفاعل بقوة مع أصداء هذا الخطر، لكنها بقيت بمنأى عنه، على الأقل بصورة مباشرة، كذلك لم نشهد حضوراً للسلطة البيزنطية، فضلاً عن تثبيتها، في فلسطين أو القدس في أي شكل من الأشكال، وإذا كان إيقاع الحملة سريعاً ومتحركاً على الدوام، كما نستوحي من رواية الدويهي، وأن الملك بدأ يعاني من المرض في وقت قريب من إدخال المدن الفلسطينية في طاعته، وحيث أننا لم نعثر في حدود إطلاعنا على أي إشارة تخص دخول هذه النواحي في طاعة ملك الروم وإن الوقت قصير في المصادر العربية، فإننا نفترض أن مصادر أسد رستم وهي أجنبية على الأرجح قد أفاضت، بعض الشيء، في نتائج هذه الحملة التي لم تخرج عن كونها غزوة غير مسبوقة وواسعة في أي حال، كما رأينا في رواية الأنطاكي في النشاط الحربي البيزنطي اللاحق.

إن المستغرب في مجال بحث هذه المقولة أننا لم نعثر على أية إشارة، فعلية أو نظرية، توحي بوجودها في أذهان أصحاب القرار أو القادة الميدانيين، على الأقل في المصادر العربية التي إطلعنا عليها وأدرجناها في هذا البحث. فمنذ أن نطق هرقل بعبارته الذائعة الصيت في وداع سوريا ويأسه من العودة إليها، لم نعد نسمع أو نلمس أي كلام له وزنه ودوره التاريخي في هذا المجال. وإن التأمُّل في معظم اتفاقيات الهدن بين المسلمين والروم. ابتداءً من عهد معاوية بن أبي سفيان، مروراً بعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك، ثم خلفاء بني العباس، لا يفضي إلى أي استنتاج حول وجود نية فعلية للروم في العودة إلى بلاد الشام. وإذا كان هذا الكلام معقولاً ومقبولاً بنفسه، فإن أهميته لا تكمن فيه، بل في خلفياته ودلالاته وأهم هذه الخلفيات والدلالات نتلمَّسها في تلك الرابطة السطحية والعابرة بين دولة الروم ومنطقة بلاد الشام، بكل مكوِّناتها البشرية والجغرافية والتاريخية. صحيحٌ أن للدين الجديد دور في سلخ هذه المنطقة عن كيانها السياسي والعسكري السابق، لكن من الصحيح أيضاً أن عملية السلخ

هذه ما كانت لتتم لولا توافر عوامل عديدة تتعلق بطبيعة العلاقة ونوعية الارتباط بين الشام وبيزنطة، لقد تحوَّل الروم إلى غرباء بشكل سريع ومثير، كما أصبح العرب والمسلمون مصدر إستقرار وتعايش بفترة وجيزة.

ب- عقود وعهود الصلح

- صلح معاوية بن ابي سفيان

كان معاوية أول من صالح الروم، بعد قرابة ثلاثة عقود ونصف على أول لقاء حربي بين المسلمين والروم[41] في مؤتة، وبعد ربع قرن تقريباً على معركة اليرموك الفاصلة، كان ذلك الصلح في مستهل عهده كخليفة للمسلمين. وإذا تذكرنا أن معاوية هو باني ولاية الشام في العهد الراشدي، وأن هذه الولاية ستغدو مركزاً رئيساً للدولة الإسلامية في العهد اللاحق، فإن أشياء كثيرة يمكن أن تخطر في البال.

كانت كلفة هذا الصلح على حساب المسلمين الذين أخرجوا الروم من المنطقة، وقد بلغت مائة ألف دينار سنوياً، ويظهر من البنود المتداولة عن هذا الصلح أن الكلفة المادية قد اقتصرت على هذا المبلغ، مقابل امتناع صاحب الروم عن القيام بأي عمل حربي ضد المسلمين في بلاد الشام[42]، وتم وضع رهائن من الروم بتصرف الخليفة الأموي لضمان التزام صاحبهم بالصلح. وإذا كان الأمر كذلك، فهي المرَّة الأولى، بشكل رسمي وعلني، تُظهر فيها الدولة الإسلامية ضعفاً أمام الروم، ليس في مجال جبهات الفتوح فحسب، بل في مجال حماية الحدود والمناطق التي سيطرت عليها منذ عقدين من الزمن.

كذلك هي المرة الأولى، بهذا الشكل الصريح والعلني التي يمكن أن تشكل مناسبة للتعبير عن نظرة الروم إلى مستقبل المنطقة الشامية، وبالتالي الإفصاح عن ما يجول في خواطرهم أو يُتداول به بين أصحاب القرار عندهم. وبمعزل عن الظروف التي كانت تمر بها الدولة البيزنطية في تلك الفترة، وبصرف النظر عن أن الطرفين كانا على علم بالظرف المؤقت الذي كانت تمر به الدولة الإسلامية في تلك الفترة، فقد جرى التعبير عن الحاجة والمطلب الرومي الرئيس فكان المال هو كل شيء، إنها لحظة انكشاف الإستراتيجية البيزنطية الخاصة ببلاد الشام التي سوف تستمر لعقود وقرون: بلاد الشام، كغيرها من بلاد الدنيا، خارج أرض الروم، تعادل مبلغاً مرسوماً من المال. ومن اللافت أنه بعد وقت قصير من الصلح استأنف معاوية نشاطه الحربي ضد الروم، ما دفع صاحب الروم لطلب الصلح، وبالمال البيزنطي المضاعَف هذه المرة، لكن معاوية رفض ذلك[43].

لاحظ كيف يكون المال تعويضاً للروم عن مناطق كانت تحت سلطتهم، ولا يكون كذلك

بالنسبة للفاتحين عن مناطق هي تحت سلطة الروم الفعلية ولم تكن للمسلمين أبداً. الموضوع إذن ليس عسكرياً، وليس مرتبطاً بحاجات أو مطالب ظرفية، إنه شروط المكان والجغرافيا، مقروناً بالحماس الديني ومنطق القوة.

أشار المؤرخ البيزنطي ثيوفانس في حوليته[44]، وفي آخر حديثه عن هذا الصلح، أن هذا الإتفاق المكتوب بين الطرفين أفرح قلوب ملوك وشعوب أوروبا، لا نعرف مغزى هذا الفرح بالتحديد، لكنه، وفي كل الأحوال، يعبِّر عن حدود الأهداف البيزنطية، ومن خلفها شعوب وملوك أوروبا، في بلاد الشام.

- صلح عبد الملك بن مروان

ثمّة صلح آخر شبيه بصلح معاوية السابق هو صلح عبد الملك بن مروان في سنة 70 هـ إلا أن التهديد في هذه المرة كان مزدوجاً، حيث أضيف إلى الروم «جماعة كثيرة من الجراجمة، وأنباط، وعبيد أبّاق من عبيد المسلمين»[45] من دون أن يعني ذلك خروج هؤلاء عن سيطرة الروم، إلا أن الخليفة الأموي كان مضطراً لتقديم المال لطرفين: أحدهما لهذه الجماعة الكثيرة «ألف دينار في كل جمعة»[46]، والثاني لطاغية الروم «مال يؤدي إليه لشغله عن محاربته، وتخوُّفه أن يخرج إلى الشام فيغلب عليه»[47].

إنها المناسبة الثانية لفحص نظرة الروم إلى بلاد الشام والنتيجة لم تتغير في الجوهر وإن اختلفت بالشكل، حيث أن المال المرسوم لصاحب الروم غير محدَّد، بينما حصلت الجماعة الموصوفة بالكثيرة على قرابة 50,000 دينار، أي نصف المبلغ الذي حصل عليه الخليفة الأموي الأول.

أما في رواية الطبري فإن المبلغ المرسوم «كل جمعة ألف دينار»[48] هو لملك الروم مباشرة، ما يعني أن حركة الجماعة الكثيرة كانت مضبوطة تماماً من قبل الملك، بل هي أداته على الأرجح. أما ما نقله ابن العبري وأضافه على ما تقدَّم بقوله «وقيل كل يوم ألف دينار وفرساً ومملوكاً»، فهي لا تعدو كونها مبالغات جرى تناقلها مؤخراً لا تملك سنداً في المصادر الأولى الأقرب. ولعل ذلك ما دفع الدويهي للاقتصار على الرواية التقليدية من دون إضافة ابن العبري[49].

إنه المال، والمال فقط، في المرة الثانية كما المرة الأولى، من دون أن يعني ذلك القدرة المؤكدة على تحقيق غيره، لكن من الواضح أن اللحظة التاريخية تجسدت بصلح يفترض موازين قوى لصالح الروم، وإن كان بشكل محدود ومؤقت.

مرة جديدة تظهر الأمور بشكل أوضح يمكن أن يساعدنا على فهم أعمق لما جرى خلال

العقود السابقة، وبالتحديد في العقد الثاني للهجرة.

هذا العزوف والنسيان الذي بدا في صلح معاوية، ومن ثم عبد الملك بن مروان، كان حاضراً في أجنادين وفحل واليرموك، لكن على شاكلة معنويات ضعيفة، وخلل في الإنضباط، وتشتُّت في القوى، وهزائم سريعة، وانسحابات مفاجئة، وتراجعات دراماتيكية نهائية وغير متوقعة.

إن هذا العزوف والنسيان هو الحصيلة التلقائية لمستوى اندماج إقليمين منفصلين، ومستوى انصهار ثقافتين وشعبين في إطار سياسي مختلف. وما نحتاجه في هذا البحث ليس إثبات هذا العزوف أو النسيان بقدر استثمار ذلك في فهم العوامل المؤثرة في حركة تاريخ المنطقة الشامية في فترة زمنية هي الأكثر دقة في كل تاريخها اللاحق.

- صلح الوليد بن عبد الملك

بعد أقل من عقدين على صلح عبد الملك، أي في عهد نجله الوليد، وفي سنة 89 تحديداً، تنقل المصادر صلحاً جديداً لكنه مختلف عن ما سبق، فهو في هذه المرة عقب معركة وهزيمة أولاً، ومن دون ملك الروم أو من ينوب عنه ثانياً، ومختصر الرواية[50] على الشكل التالي:

في سنة 89هـ حشد الجراجمة قوتهم في مدينتهم جرجومة وجاءتهم قوة من الروم من الاسكندرونة وروسِس وقد تمكن الوليد من إلحاق الهزيمة بالمحتشدين، وبالتالي دخول المدينة، حيث جرى تفريقهم في بلاد الشام، كما جرى الاتفاق على بنود ذات أهمية في هذا البحث.

في صلح معاوية اقتصر الظهور على معاوية وملك الروم، أما في صلح عبد الملك فقد بدا ملك الروم إلى جانب الجماعة الكثيرة، كما رأينا في رواية البلاذري، وبالرغم من كونه ممسكاً باللعبة، فقد كان ظهور الجراجمة، والأنباط، والعبيد الأبّاق، ينطوي على دلالة ذات مغزى كبير. وفي خصوص صلح الوليد فقد غاب الملك، وحضر الجراجمة بشكل رئيسي، واقتصر ذكر الروم على قوم منهم جاءوا من «الاسكندرونة وروسِس»، من دون تحديد من يقف خلفهم أو يتحكم في حركتهم. لقد كان التراجع والابتعاد التدريجي للسلطة البيزنطية صريحاً إلى هذا الحد، وتوالى ظهور الخلفية الأساسية للنشاط الحربي للروم في شمال سوريا حتى بدا جلياً في حركة الجراجمة ومن ساندهم، وهذا ما فهمه الوليد على نحوٍ دقيق وعميق. هنا يتعيَّن علينا فحص مقولة استعادة الروم لبلاد الشام، وهنا ينبغي أن نتلمَّس حجم الدافعية التي كانت تحرِّك أصحاب القرار في الدولة البيزنطية في خصوص المنطقة الشامية عموماً.

هذه هي القضية التي أبقت على المبادرة الرومية، في شكل من الأشكال، قضية الجراجمة والأنباط والعبيد الأبّاق، قضية الجماعة الكثيرة التي يمكن أن تحضر من بعض النواحي في الدولة،

مدفوعة بحاجاتها وهواجسها التي لا تختلف كثيراً عن حاجات من التحقت بهم وساندتهم. هذه الحاجات والهواجس سوف ترد بشكل واضح في بنود الصلح الثالث: «أن ينزلوا بحيث أحبُّوا منَ الشام، ويجري على كل امرئ منهم ثمانية دنانير، وعلى عيالاتهم القوت منَ القمح والزيت، وهو مُدَّان من قمح، وقسطان من زيت، وعلى أن لا يُكرهوا، ولا أحد من أولادهم ونسائهم، على ترك النصرانية، وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين، ولا يُؤخذ منهم، ولا من أولادهم ونسائهم، جزية، وعلى أن يغزوا مع المسلمين فيُنَفَّلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة، وعلى أن يُؤخذ من تجاراتهم، وأموال موسريهم، ما يُؤخذ من أموال المسلمين»[51].

إنها قضية القوت، والمعتقد، والعيش الواحد، والمكانة والدور الواحد، والعدالة الاجتماعية.

ثمّة غرابة مثيرة أن تصل الأمور إلى هذه الصورة المدهشة، لقد كان النصر العسكري واضحاً، وتم فتح المدينة، ولم يعد ثمَّة ما يخشاه الخليفة الأموي من هذه الناحية، فلماذا هذا الاهتمام وهذه الرعاية، وعلى ماذا تجري المساومة ويقوم الصلح؟ ؟ .

لقد أخذنا هذا الصلح إلى مكانٍ آخر، تجاوزنا فيه الصورة التقليدية لتاريخ الصراع الرومي الأموي، لقد بات الآن إشكالية أعقد من الإشكالية الأم، فنحن بحاجة إلى تبرير وتفسير كل هذه البنود التي لم يسبق لها مثيل في حدود إطلاعي بين خليفة وجماعات مثيرة وخطيرة على الصعيدين العسكري والأمني في الحدود الشمالية.

جرى التقليد في بحث إنجاز الوليد هذا من زاوية أنه وضع حدّاً نهائياً لهذه الجماعات التي أرهقت المسلمين والسلطة الإسلامية على مدى فترات متقطعة، وهذه نتيجة علمية جيدة في كل الأحوال. لكن على ما يبدو لم يجرِ التعمُّق في خلفية ودوافع هذا التفاهم الذي يمكن وصفه بالإستثنائي بين الخلافة وخصومها. لماذا كان الوليد على هذا المستوى من التفهّم لظروف هذه الجماعات وحاجاتها وهواجسها، فيبذل لها الأموال السخيّة، والأقوات الأساسية، ويحترم معتقدات كبارها وصغارها، وأن يجعلها على سواء مع المسلمين في اللباس، والغنيمة، والواجبات أمام الدولة، ويعطِّل حكماً من أحكام أهل الذمة وهو دفع الجزية.

يبدو لي أن الوليد لم يكن في صدد معالجة جذرية لجماعات خطيرة على المسلمين فحسب، بل كان يستهدف معالجة ما تبقى من نتائج المتغيرات الديمغرافية التي نجمت عن الفتوحات السابقة، وما زال جزءٌ منها يضغط بحاجاته وهواجسه ووجوده على الخليفة.

ويمكننا أن نفترض، من باب التفكير على الأقل، أن هذه الجماعات تريد العيش في كنف الدولة الجديدة، وترى مستقبل وجودها حيث هي مستقرة أو تنوي الإستقرار، وترفض بديلاً لذلك في بلاد الروم، بل هي لم تجده على الأرجح، كذلك فإننا نلمح عقولاً راجحة، ورجالات

خبيرة، تقف خلف هذه البنود المحكمة في الصلح، وبصماتها واضحة في مغازيه البعيدة، لا سيما في مجال حق المعتقد، ومبدأ المعاملة بالمثل. إنها بنود جماعة متقدِّمة في المدنية والاجتماع، وليست، فقط، جماعات عسكرية خطيرة ومثيرة للشغب، كما تظهرها الروايات، ثم إن صورة الجراجمة، لا تقتصر على الجانب العسكري فقط، فقد أشار البلاذري إلى «مدينتهم» مرتين: الأولى عند الإجتماع والحشد، والثانية عند خرابها على أيدي الفاتحين، ما يوحي بدرجة من العمران لا تتلاءَم مع الصبغة الحربية التي تقتصر عليها الرواية التاريخية.

نعود إلى الدولة البيزنطية الغائبة تماماً عن هذا التفاهم، على الأقل في ما لدينا من مصادر تاريخية عربية، وهذا الغياب هو غيابٌ عن المنطقة أو الجزء السابق من إمبراطوريتها، وإذا كانت فيما سبق قد استطاعت استثمار بعض القضايا الساخنة لدى الجراجمة وغيرهم، فقد تمكن الوليد بن عبد الملك، من سحب هذه الأداة من يدها، وبالتالي إخراجها، على نحو ما، من هذه اللعبة، وبالتالي المعادلة التي دأبت عليها في أعقاب الفتوحات الإسلامية العربية لبلاد الشام.

2- مقولة حماية الروم للأماكن المقدسة وتأمين طرقها

لا تقل هذه المقولة منطقياً عن سابقتها، كما لا تقل قوة وواقعية عنها، توحي بذلك طبيعتها وعمق تأثيرها. وإذا كان للدولة البيزنطية أن تتسامح بالمدن الشامية، فليس لها أن تتسامح ببيت المقدس، وإذا كان لها أن تتخلى أو تنسى بعضاً من أمجادها وتاريخها الأثير في دمشق وحلب وطرابلس وغيرها، فليس في وسعها أن تتخلى أو تنسى مهد ديانتها وآثار إشراقة المسيحية في بيت المقدس، وسائر المنشآت والآثار الدينية في فلسطين وغيرها.

والقضية هنا تخرج عن كونها هموم وأهداف الملك والنخبة الحاكمة، إنها قضية الجميع وتملك من التأثير والطاقة ما يجعلها قادرة على تحريك الجيوش، وحشد كل الطاقات المتوافرة، ولم تكن الحروب الصليبية، بفكرتها الرئيسة والشائعة على الأقل، إلا تطبيقاً دقيقاً لهذا الكلام.

أ- غياب الأماكن المقدسة عن الأنشطة الحربية وعهود الصلح

ما يثير التفكير أننا، وفي حدود مراجعتنا الشخصية للمصادر العربية الأساسية ذات الصلة فإننا لم نعثر على أية إشارة، من قريب أو بعيد، حول الأماكن المسيحية المقدسة في بلاد الشام أو الطرق إليها. فقد غاب ذلك تماماً عن نصوص الصلح، كما غاب عن أهداف المعارك، أو أي نشاط حربي أعقب الفتوحات الإسلامية أو تقدمها أو واكبها. إنه لمن اللافت حقاً، أن لا تظهر أية شعارات أو نداءات، من قبيل التحريض على القتال أو تأجيج الصراع، خلال كل المعارك الفاصلة التي خاضتها الجيوش البيزنطية إبان فترة الفتوحات، لقد تم كلُّ شيء من دون ذلك

على ما يبدو، علماً أنه لم يكن السواد الأعظم من المسيحيين في بلاد الشام، أو الذين جاءوا لنجدة المنطقة من بلاد الروم، إلى هذا الحد من البرودة الدينية أو الجفاف الروحي، لماذا هذا الغياب الكامل للأماكن والآثار الدينية عن المواقف ونصوص الصلح وسائر الأنشطة الحربية الخاصة بالروم في بلاد الشام؟ ؟ .

لقد واجهت مدينة القدس مصيرها بشكل منفرد، كما واجهت كل مدينة شامية مصيرها منفردة، بل إنها بعد الحصار _ في بعض الروايات_ كانت تطمع بأن يكون مصيرها كمصير المدن الشامية الأخرى التي فتحت قبلها.

لا أدري من زاوية عسكرية لماذا اليرموك، المعركة الفاصلة، في فلسطين وليس في بيت المقدس، أو أي مدينة أخرى تنبض بالروح والمعنى الديني الأثير؟ ؟ ، ولكن يمكنني أن أسأل حول غياب الخبر عن أي تعزيز أو تحصين للمدينة المقدسة وكذلك عن أي تقديم أو تفضيل في الحماية والدفاع، في تلك التطوّرات والتحوّلات التي عصفت ببلاد الشام قاطبةً.

لقد رأينا هرقل في أعقاب استعادته للمنطقة الشامية كيف عاد إلى القدس، حاملاً عود الصليب في أجواء روحية وجماهيرية تنبض بالإيمان والإحساس بإنجاز الواجب، وسوف نرى بعد قرابة ثلاثة قرون إحتفالية أخرى في القسطنطينية شارك فيها الملك، والبطريرك، وكبار رجال الدولة، استقبالاً للمنديل الذي باركه المسيح، حيث لا تزل صورة وجهه مطبوعة فيه، وذلك إثر حملة عسكرية تمكن خلالها الروم من دخول الرها وإلزام المسلمين بتسليمهم هذا الأثر الديني الثمين[52].

إننا عندما نتساءل عن سبب غياب مثل هذه الإهتمامات، فإننا نبحث عن الخلفية والسياق التاريخي الذي يمكِّننا من وضعها في هذا السياق، ولا يعني ذلك تقليلاً من الحس أو الغيرة الدينية عند الروم، كما يمكن أن يتبادر للذهن.

إن أول ما يخطر في البال هو السلوك الإسلامي الذي تعرَّف عليه الروم، وسائر النصارى في بلاد الشام، منذ أن وطأت أقدام الفاتحين لهذه المنطقة، ذلك أن هذا السلوك هو الذي يمكن أن يحرِّك مشاعر الخوف أو يبعث على القلق في النفوس.

ويمكن القول هنا أنه، وبكل بساطة وعفوية، لم يصدر عن هؤلاء القادمين من الجنوب أي تصرُّف من شأنه إثارة أي نوع من أنواع الخوف أو القلق على كل هذا التراث العمراني المسيحي في بلاد الشام. لقد بدت التجربة الإسلامية في الفتح مختلفة تماماً عن سابقتها الفارسية، وكانت المقارنة يسيرة جداً بين التدمير والإحراق والسلب والتهجير من جهة، وبين التقدير والاحترام ومنح السلام والأمان من جهة أخرى، ولم تتجاوز الفترة بين التجربتين العقدين من الزمن. لقد

كانت نتيجة المقارنة ماثلة بوضوح أمام جيلٍ عريض من المراقبين والعارفين قُدِّر له أن يشاهد مسارين وصلا إلى حكم المنطقة، لكن بطرق وأساليب ونظم مختلفة تماماً.

لقد أعفى المسلمون خصومهم من أي تفكير بمصير المدينة المقدسة وكل الآثار المسيحية في المنطقة، وأغلب الظن أنهم نظروا إلى تلك الأيادي الجديدة بأنها أيادٍ أمينة ومحترمة، أو غير مثيرة للقلق على الأقل، ولنا في المحافظة الإسلامية على المنديل المبارك لقرون ثلاث ما يدعم هذا التحليل.

كذلك لم ترد في المصادر العربية على الأقل أية حوادث من شأنها تعطيل زيارة هذه الأماكن أو إعاقة ذلك بشكل رسمي.

ربما امتنع النصارى عن القيام بالحج إلى هذه الأماكن، سواء من خارج المنطقة، أو من النواحي البعيدة، أو حتى المجاورة، لا سيما خلال السنوات الحامية بين الجيوش المتصارعة وقبل إستقرار الفتوح، لكن هذا الأمر لم يعد ضاغطاً في العقود اللاحقة، ولم نعثر في حدود إطلاعنا على أية إشارة جدية من هذا القبيل.

والأمر لا يقتصر على غياب السلوك السلبي للفاتحين في هذا المجال، فثمة أنواع من السلوكيات الإيجابية لا تدع مجالاً لأية هواجس تحول بين نصارى بلاد الشام وأماكنهم المقدسة.

يمكن القول بأن صدقية الفاتحين في عقودهم وعهودهم، فضلاً عن واقعية هذه العقود والعهود، بلغت مبلغاً بعيداً في توفير الاطمئنان والإحساس بالأمن لدى المجموعات المقيمة في مختلف المدن والنواحي، على الأقل في المجالات الدينية والمعنوية العامة التي نعتني بها في هذا البحث. والمصادر العربية لم تتوان عن ذكر أي سلوك عام في هذا المجال، سلبياً أم إيجابياً، ويبدو أن هذه الأماكن المقدسة كانت متحرِّرة من أي ضغوط عامة بالرغم من مرور الزمن وتبدُّل السلطة.

ب عهود الصلح وتأسيس التعايش الإسلامي المسيحي

ـ صلح أيلة

قد يكون كتاب الرسول(ص) مع صاحب أيلة خلال غزوة تبوك الشهيرة، مثالاً أولياً في هذه المنطقة، فقد نقل البلاذري أن الرسول مكث في تبوك أياماً من دون حرب، «فصالحه أهلها عَلَى الجزية، وأتاه وهو بها يُحنَّة بْن رؤبة صاحب أيلة، فصالحه عَلَى أن جعل له عَلَى كل حالم بأرضه في السنة ديناراً»[53]. لقد كانت الجزية مقابلاً رئيسياً، وربما وحيداً، في التأسيس الأول لعقود الصلح بين المسلمين والنصارى.

نتابع تطبيق هذا الصلح في وقت لاحق من عهد عمر بن عبد العزيز، حيث التزم بالمبلغ السنوي الذي دفعه حينها يُحنَّة بن رؤبة للرسول أي ثلاثمائة دينار دون أية زيادة. تجدر الإشارة على أن كتاب الرسول تم في السنة التاسعة للهجرة، بينما كانت خلافة عمر بن عبد العزيز في نهاية القرن الهجري الأول، نقل البلاذري عن هذا الخليفة أنه «كان لا يزداد من أهل أيلة على ثلاثمائة دينار شيئاً»[54]. فقد تغيَّرت الأحوال ونمت الأعداد، ولكن الالتزام بالنص الحرفي، كان مبالغة في الوفاء كما كان تبرُّكاً بنص الرسول(ص). فعمر بن عبد العزيز وجد في التخفيف عن نصارى أيلة تعبيراً عن السير في سيرة الرسول(ص)، من دون أن يلزمه لازم، وهذا تقاطع بين التأسِّي بالسيرة والتسهيل على أهل أيلة لا يخلو من دلالة مفيدة في هذا السياق.

وإذا كانت البدايات عامة، أو مختصرة، فإن العهود التالية بدت أكثر تحديداً وتفصيلاً، من دون الإخلال بالمعيار الرئيس الذي رأينا.

ـ صلح المدن الشامية

ففي صلح بعلبك يدخل المحاصرون في البند الأول «رومها وفرسها وعربها»[55] من دون تمييز، ثم لا يقتصر الأمر على أمان النفس والأموال، بل يتعدّاه إلى «وكنائسهم ودورهم، داخل المدينة وخارجها، وعلى أرحائهم»[56]. وإذا ما جرى تمييز الروم فإنه يدخل بنداً واضحاً في الكتاب، «وللروم أن يرعوا سرحهم ما بينهم وبين خمسة عشر ميلا، ولا ينزلوا قرية عامرة، فإذا مضى شهر ربيع وجمادى الأولى ساروا إِلَى حيث شاءوا، ومن أسلم منهم فله ما لنا، وعليه ما علينا، ولتجارهم أن يسافروا إِلَى حيث أرادوا مِنَ البلاد الَّتِي صالحنا عليها وعلى من أقام منهم الجزية والخراج»[57].

إنه التفصيل الذي يخرج المكنون في النظر إلى الطرف الآخر، فقد جرى منح روم بعلبك حق المرعى، كما منحوا حق التجوُّل التجاري، والتنقل في كل البلاد التي جرى الصلح فيها. ومن اللافت أننا إذا ما دققنا في حصة كل طرف من الطرفين، أهل بعلبك والفاتحين، فإننا نلاحظ غلبة واضحة للبنود والتفاصيل الخاصة بتعهد الفاتحين، أما تعهد أهل بعلبك فيقتصر على إشارة أخيرة، لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من حجم الكتاب «وعلى من أقام منهم الجزية والخراج»[58]، أي ما يعادل أقل من عُشر حجم الكتاب، ومن دون أي تفصيل. وإذا ما تذكرنا أن هذا الصلح هو بين طرفين، أحدهما مشرف على الهزيمة، والآخر يوالي فتوحاته وانتصاراته في المنطقة، فإننا، وبالمعايير السائدة في ذلك الوقت، نستوحي عزماً قوياً على الاستيعاب والضم عند الدولة الجديدة.

لسنا في وضع تجاذب المصالح، أو التفاوض على الغنائم، أو حتى ترجمة الموازين العسكرية

القائمة، بل نحن، بشكل من الأشكال، في صدد الحصول على الاعتراف بالواقع الجديد، بأقل الشروط المعتمدة في ذلك الزمن.

وهذه الملاحظة، أي غلبة التفاصيل الخاصة بأهل المدن المفتوحة، نراها في كتاب أهل دمشق وحمص[59]، وإذ يبقى شرط الفاتحين قصيراً ومختصراً لا يتعدّى الكلمات الخمس، فإننا نجد في كل كتاب مزيداً من الإضافات، أو نوعاً آخر من المنح التي تعبر عن حسن الطويّة وسلامة النيّة. فقد ورد في كتاب دمشق الأمان لسور المدينة «لا يهدم»، كما جرت إضافة عهد الله و«ذمة رسول الله والخلفاء والمؤمنين»، أما الكلمة الأخيرة أو المنحة الخاتمة، فقد كانت معبِّرة وذات دلالة تفصح بكل جميل «لا يُعرَض لهم إلا بخير»[60]. كذلك فقد جرى التعامل مع أهل دمشق على أنها فتحت صلحاً، بالرغم من أنها فتحت عنوة من جهة، وصلحاً من جهة أخرى، فقد فتحها أبو عبيدة من جهة باب الجابية عنوة، فيما كان خالد بن الوليد قد فتحها من جهة الباب الشرقي صلحاً، ومقتضى ذلك أن يتم تقسيم المدينة إلى قسمين، إلا أن قائد الفتوحات أبو عبيدة تجاوز عن ذلك، فأجاز صلح خالد «وأمضاه ولم يلتفت إلى ما فتح عنوة، فصارت دمشقاً صلحاً كلها»[61] على حد تعبير الرواية التاريخية. وقد توقف البلاذري عند هذا الالتباس الذي وقع فيه الهيثم بن عدي عندما زعم بأن «أهل دمشق صولحوا على أنصاف منازلهم»، فرد على ذلك بما قاله الواقدي وقد نقله محمد بن سعد: «قرأت كتاب خالد بن الوليد لأهل دمشق، فلم أر فيه أنصاف المنازل والكنائس، وقد روي ذلك ولا أدري من أين جاء به»[62]. ولم يكتف الواقدي كما أورد البلاذري بنفي تقسيم دمشق، بل قدّم تفسيراً للالتباس الذي وقع به بعضهم فذكر «ولكن دمشق، لما فتحت لحق بشرٌ كثير من أهلها بهرقل وهو بإنطاكية، فكثرت فضول منازلها فنزلها المسلمون. وقد روى قوم أن أبا عبيدة كان بالباب الشرقي وأن خالداً كان بباب الجابية. وهذا غلط»[63].

إن قيمة هذا التدقيق لا تقف عند ما أقرّه أبو عبيدة، وهو نبيل وجميل بلا شك، بل في هذا الحرص لدى المؤرخين اللاحقين، عنيت بهم كلاً من الواقدي، وابن سعد، والبلاذري، الذين تناقلوا وتضامنوا، على اختلاف زمانهم، في الكشف عن قضية كانت لا تزال ملتبسة، بعد مرور ما يزيد على قرنين من الزمن، وفي التقدير العام أن هذا الحرص ليس ناجماً عن خلفية علمية أو مهنية في التأريخ فحسب، بل هو سعي في تكريس سلوكيات إعتقد هؤلاء المؤرخون بمناقبيتها، فضلاً عن شرعيتها وعدالتها.

يستوقفنا في مجال الحديث عن فتح دمشق ما أورده إبن عساكر في «تاريخ دمشق»، حيث نقل كتاباً من نصارى أهل الشام الى الخليفة عمر بن الخطاب[64] يتضمَّن تعهدات وإلتزامات بالغة التفصيل والدقة في خصوص سلوكهم الشخصي، والإجتماعي، ونشاطهم العمراني والسياسي،

بشكل يختلف، نسبياً، مع ما أوردته المصادر الأقرب، والأكثر إختصاصاً، ككتب الفتوح للأزدي والواقدي والبلاذري، فضلاً عن تاريخ اليعقوبي والمسعودي والطبري وغيرهم. والتأمل في كتاب ابن عساكر يفضي الى ترجيح معقول في أن يكون المؤرخ الدمشقي الشافعي، قد ضمَّن كتابه ما كان يجري من الناحية الفعلية مع النصارى واليهود في عهود الخلفاء عموماً، والمتشدِّدين منهم خصوصاً، لاسيما المتوكل العباسي والحاكم بأمر الله الفاطمي وغيرهما، لان هذا الكم من الشروط يصعب أن يخطر في بال الفاتحين في تلك الفترة المبكرة، فضلاً عن النصارى، على الأقل بهذا التحديد والتفصيل. ثم إن التقليد السائد في الفتوح أن يجري الصلح مع قادة الفتوح، وهنا من المفترض أن يكون الكتاب موجَّهاً الى خالد أو أبي عبيدة، وثمة عهد في هذا الشأن نقلته كتب الفتوح كما سنرى، باستثناء ما جرى في بيت المقدس حيث حضر الخليفة شخصياً عملية الفتح، وقد تواترت الروايات حول هذا الأمر. في أي حال يمكن التوسُّع في تقييم روايات إبن عساكر في هذا الشأن ضمن بحث مستقل.

ما يلفت النظر في سياق الاستعداد لمعركة اليرموك أن المسلمين، وبعد فتح مدينة حمص والتعاهد مع أهلها، اضطروا إلى ترك المنطقة للتجمُّع في ناحية اليرموك[65]، ولما كان ذلك يتعارض مع فحوى عهدهم المذكور «ردُّوا عَلَى أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم مِنَ الخراج، وقالوا: قَدْ شُغِلنا عن نصرتكم والدَّفع عنكم، فأنتم على أمركم»[66]. بالإضافة إلى ما يتضمنه هذا الكلام من إشارة بالغة الأهمية لمسوِّغ الخراج المفروض على أهل حمص وغيرهم، فقد كان معبِّراً عن مستوى الدقة في الالتزام بالعهود، كان بإمكان المسلمين، وتحت أي عنوان يتعلق بالظروف الجديدة والأخطار المحدقة أن يبرِّروا مغادرتهم التي يُفترض أنها مؤقتة، ولا يظهر من بقية الرواية أن أهل حمص كانوا يتوقعون هذا المستوى من الوفاء، فقد كان ردُّهم هو الاستعداد لمقاتلة الروم معهم «ولندفعنّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم»[67].

لم يقتصر الموقف على أهل حمص، فقد نقل البلاذري «كذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود، وقالوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنّا عليه، وإلاّ فإنّا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد»[68]. والبلاذري مشهود له باختياراته الدقيقة للأخبار، مع الإشارة إلى أنه ليست لديه، أو لدى غيره من المؤرخين، دوافع أو مصالح لنقل هذا النوع من الروايات، في زمانه أو في الأزمنة التي سبقته، فلم يشكل النصارى في عهد من العهود الإسلامية التقليدية قوة ضغط عامة، أو عامل تخويف أو حتى تحفيز لأي اتجاه إيجابي في الكتابة التاريخية عنهم، ما يعني أننا أمام ظروف مساعدة على الحيادية والموضوعية، أو على الأقل لا تتعارض معهما.

ثم وفي كل الأحوال إن هذا النوع من السرديات، على فرض مبالغتها أو تحريفها، تنطوي على

ميول إيجابية في الكتابة التاريخية الإسلامية عن النصارى، لا سيما نصارى بلاد الشام، تتجاوز بدلالتها المعنوية والرمزية أية مبالغة هنا أو تحريف هناك.

لم يمض على هذه العهود زمن طويل قبل اليرموك، فهو ما بين أشهر أو عامين على الأكثر، ولم ترد في المصادر العربية أية إشارة على التقصير أو الإحساس بالغبن من أي مدينة مفتوحة. إن ما ورد في رواية البلاذري من تمسُّك وثبات هذه المدن يشير إلى أمور عديدة، من بينها ميل نصارى بلاد الشام للتخفُّف من سلطة الروم لأسباب تتعلق بمرارة التجربة السابقة على ما يبدو، لكن الأمر الأساسي يكمن في هذه الجاذبية التي أخذت بعقولهم وميولهم نحو الفاتحين الجدد، وذلك بفعل ما يمكن تسميته بلغتنا المعاصرة الوضوح أوالشفافية، والوفاء أوالصدقية.

ينقل البلاذري قضية كنيسة يوحنا في دمشق بعد الفتح، حيث أراد معاوية «أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق فأبى النصارى ذلك فأمسك»[69]، ثم طلبها عبد الملك بن مروان، وقدّم تعويضاً مالياً مقابل ذلك «فأبوا أن يسلموها إليه»[70]، بعد ذلك كرَّر الوليد بن عبد الملك محاولة أبيه، بعد أن جمع النصارى وبذل لهم مالاًعظيماً، لكن دون جدوى، مادفعه لتهديدهم، ومن ثم هدم الكنيسة وإلحاقها بالمسجد، ولما جاء عمر بن عبد العزيز شكى النصارى إليه ما فعله الوليد «فكتب إلى عامله برد ما زاده في المسجد عليهم»[71]، لكن مسلمي دمشق أثقل عليهم ذلك، فدخلوا في مفاوضات مع نصارى المدينة أسفرت عن توافق بين الفريقين بموجبه يتخلى النصارى نهائياً عن كنيسة يوحنا، مقابل «أن يُعطَوْا جميع كنائس الغوطة التي أُخِذَت عنوة وصارت في أيدي المسلمين، فرضوا بذلك وأعجَبَهم»[72]، هذه عيِّنة إضافية من عيِّنات العلاقة بين المسلمين ونصارى دمشق، وهي كما نرى محكومة بالمشاورة والمداراة والإعتراف بالحقوق، وإذا ما انحرفت عن ذلك جاء من يصوِّبها، وبالتالي إعادة الأمور إلى المداولة والمفاوضة، وصولاً إلى التوافق والتفاهم. لا يمكن فهم هذا النوع من العلاقة من دون إفتراض وجود روابط مبدئية ومشتركات دينية تضغط باتجاه السلم والتعايش الدائم، لقد كان المسلمون يكنّون الإحترام لكثير من رموز المسيحية ومضامينه الإنسانية النقيَّة، كما يشعرون بالكثير من العطف تجاه جيرانهم النصارى الذين لا يستبطنون ما يثير القلق أو الريبة، وفي ذلك يمكن العثور على خلفية هذه الطريقة في العلاقة بين الفريقين[73].

وكان فتح اللاذقية عنوةً بخلاف ما جرت عليه فتوح المدن السابقة، لكن يبدو أن المرونة التي واكبت الأعمال السابقة لم تختفِ كلياً في اللاذقية، فلم يتم اتخاذ كل الإجراءات المألوفة أو المقرَّرة في هذا الشأن، بل جرى التوافق على أمور ليست بعيدة عن الصلح، فقد «طلبوا الأمان عَلَى أن يتراجعوا إِلَى أرضهم، فقوطعوا عَلَى خراج يؤدُّونه قلُّوا أو كثروا، وتُرِكت لهم كنيستهم»[74]. يمكن القول أن الغائب الملحوظ عن هذا الاتفاق هو تلك المنح والأعطيات

المفصَّلة التي زيَّنت العهود السابقة، من دون أن يضاف عليهم ما يُثقل كاهلهم. لا نعرف لماذا خلا العهد من الإشارة إلى الجزية، أما استحداث الخراج، الخاص بالأرض الزراعية، فقد تحوَّل إلى ملكية عامة للدولة، وهذا هو الفارق الجوهري الذي تم على خلفية الفتح عنوة. كذلك لم يكن هذا العهد مُقفلاً، فقد قرَّر ترك الكنيسة لأهل اللاذقية، وهذا مؤشرٌ على غلبة المنحى الإيجابي حتى في هذا النوع من العهود.

تبدو متانة هذه العهود، في مضامينها ومناعتها، بوضوحها وتجرّدها، ركائز أساسية إلى جانب غيرها من ركائز قيام الدولة العربية الإسلامية، وما كان لهذه الدولة أن تعمِّر، أوتمتد وتنتشر، من دون هذه المتانة المحفوظة دائماً بماء الصدق والوفاء.

هي ثقافة جديدة، أو علاقة متينة، وربما هي معطيات وخصوصيات مساعدة وتطلُّعات بعيدة، أو قُل هي كل ذلك معاً، لكن المؤكد أنها لم تكن شذرات عابرة متفرقة، بل سياقات عميقة ومتواصلة.

- عهد بيت المقدس

لقد كان كتاب عمر[75] إلى أهل بيت المقدس، عشية فتحها، بليغاً في هذا الاتجاه، لا نود التوقف عند سماحة الدين الجديد وتسامحه في هذا الشأن، فقد جرى بحث هذا الموضوع كثيراً، لكننا نتوخى التدقيق بالمفعول العام والتداعيات العامة لمثل هذه السلوكيات. لقد كان الكتاب وصاحبه الذي حضر بشخصه لتسليمه[76] بمثابة تأسيس للسلام والتعايش، وتبليغ بالفكرة التي يحملها الدين الجديد، ليس لأهل بيت المقدس المحاصرين[77] فحسب، بل لكل من يعنيهم موقف الإسلام من المسيحية وأهلها ورموزها ومنشآتها، وكل أثر من آثارها الدينية في هذه المنطقة، إنه نوعٌ جديد من المشتركات لا يحول دون استمرار التباين أو الإختلاف، ولكنه يحوطهما بمجموعة من القيم والمثل لم تتعوَّد عليها شعوب المنطقة بعد، وما خطر في بالها قبل ذلك الوقت.

ترك الروم الاهتمام، وبالتالي السؤال عن هذه الأماكن، بفعل هذا النوع من السلوك والمواقف على الأرجح، وقد بدا التاريخ واصحاً في هذا الإتجاه.

لقد كان الأمن شاملاً[78] لكل ما يمكن أن يثير الخوف والقلق، أمان النفس، وأمان الأموال والأملاك، وأمان الكنائس والصلبان. وهذا النوع من الأمان لا يقتصر على عدم امتلاكه، أو هدمه، أو إلحاق الأذى به، بل يشمل حتى الانتفاع المؤقت أو المحدود منها، ثم أمان الإيمان والاطمئنان للدين والعقيدة الخاصة[79]، بل أمان عدم تعكير صفو الأجواء الدينية الخاصة، حيث جرى التعهد بمنع اليهود من مشاركة النصارى في سكن المدينة، إذن، لا تغيير أو تعديل في الحياة الروحية

القائمة، أوفي المكان الديني المقدّس، لن يتبدل شيء، كل شيء في مكانه، وعلى حاله، بل ثمّة قوة جديدة ترعى من بعيد، وتحترم المبدأ العام، كما تجاري في كثيرٍ من المضمون العام.

لقد تحوّل الفاتحون الجدد إلى حماة، بشكل من الأشكال، وباتت عهودهم ضمانات لا تقوى على تعديلها العقود والقرون، أو حوادث الأيام وتحوُّلاتها، إذن فلتُترك بيت المقدس بعيدة عن الصراع والسياسة، ولتُتابِع مسارها الثابت على طريق القداسة.

المقابل الوحيد كان تقديم الجزية، لقد كان هذا الشرط إبداعاً وإكتشافاً لسرِّ الإستقرار وإمكانية الحياة الطبيعية، كما كان مثيراً للتحاليل والتأويلات المتعارضة والمتعدِّدة. لا أدري إذا كان بالإمكان، ومن موجودات تلك الحقبة من التاريخ، العثور على مقابل أو بديل آخر يمكن أن يترجم أو يعكس التحوُّلات الجديدة في بلاد الشام وغيرها. وإذا كان هذا الأمر قد استمر لعقود وقرون، حتى لكأنه كان في محلِّه ومكانه، فلم يجر البحث فيه، أو التأوُّه والشكوى منه، إلا إذا جرى تجاوزه، أو الإخلال به. إذا كان ذلك هو الخبر عنه، فهل يمكن وصفه بالإجراء المخالف لطبائع الأمور ومعطيات الواقع.

لقد استطاع هذا الشرط الوحيد في العقود حفظ مئات آلاف الأرواح، واستقرار الملايين عبر الزمن، والإبقاء على هذا التنوُّع الثري مع كل ما لاقاه من ظلم وإجحاف في بعض المحطات المحدودة والشاذة، لقد استطاع أن يحفظ تاريخاً طويلاً، وآثاراً هي أغلى ما يمكن أن يحتفظ بها بشر. لقد حال دون تغيير الميزة الروحية لهذه المنطقة أو التقليل من بريقها وحجب بعض إشعاعها. لقد أبقى على البقية مما ترك عظماء هذه البلاد، وخيرة رجالها، وذوو الأرواح السامية والقلوب الصافية، ممن عاشوا في هذه المنطقة، وتحلّلت أجسادهم في ذرات ترابها المبارك والمقدّس[80].

إن المدقّق بمفردات وصياغات كتاب إيليا، وهو إسم مدينة بيت المقدس إعتمدته المصادر العربية[81]، يتحسّس نوعاً من الحنو والعطف من المرونة والليونة، لا يمكن أن تصدر إلا عن قرابة دموية أو روحية. إن هذا الكتاب ليس كتاب المحاصِرين المنتصِرين، وليس كتاب الطامعين المتربِّصين، إنه كتاب الفاتحين لعهود طيِّبة من العلاقات الإنسانية المثالية بمعايير ذلك الزمن.

لقد استطاع كتاب إيليا، كما هو حال كتب حمص ودمشق وحلب وإنطاكية وسائر المدن والنواحي في بلاد الشام، أن يخرج عنصر الدين من ميادين التجييش والتحشيد، وبالتالي المعارك، وبالرغم من الاختلاف بين الديانتين التوحيديتين، إلا أن آليات إنهاء الحصار، أو ترتيبات ما بعد الفتح، نأت بالدين كعنصر تفجير أساسي بين المسلمين والنصارى، من هنا لم نلحظ مضامين أو أهداف دينية في معظم الأنشطة الحربية التي قادها الروم في أعقاب الفتوحات، علماً بأن

شيئاً من هذا القبيل يظهر، في حال حدوثه، دائماً في المصادر كما بينا سابقاً، وكما هي حال معطيات الحروب الصليبية المتداولة والمعروفة.

كذلك فإن كتاب إيليا، بما تضمَّنه من تفاصيل دقيقة، وما يرمز إليه من خصوصية المكان وحضور الخليفة، يمكن أن يشكل مرجعية في فهم سائر الكتب في المدن والنواحي الأخرى من الشام، فالمطالب في إيليا هي المطالب الثابتة، والتعهدات في إيليا، هي التعهدات المتاحة والممكنة، وإن أي مطالب إضافية، أو نقص في مستوى ونوع التعهدات، إنما تعكس خصوصية ترتبط بالأطراف المعنية وجدارتها وظروفها أكثر من أي شي آخر. من هذه الزاوية يمكن أن ننظر إلى كتاب أحد قادة الفتوح في الجزيرة الفراتية، عياض بن غنم، إلى أهل الرها، وغيرها في هذه الناحية، حيث اشترط إضافات لم نعتدها في سائر المدن الشامية، فضلاً عن مهد النصرانية ومركزها «... وعلى أن لا يُحْدِثوا كنيسة ولا بيعة، ولا يُظْهِروا ناقوساً ولا باعوثاً ولا صليباً»[82]. وفي رواية أخرى «ولنا عليهم أن يُصْلِحوا جسورنا، ويهدوا ضالّنا»[83]. وبمعزل عن صحة ذلك، أو مدى واقعيته، فإن النظر إلى هذه الإضافات، في ضوء كتاب إيليا، يجعلها خارج الثوابت أو التعهدات الأساسية.

- عهد نصارى بني تغلب

ومن الشواهد على هذا المنحى الإيجابي والسياسة الاستيعابية لنصارى بلاد الشام ما جرى مع نصارى بني تغلب، فقد أشارت الرواية التاريخية إلى تخلي المسلمين عن شرط الجزية، مقابل مضاعفة الصدقة التي تؤخذ من المسلمين، وهذه من الحالات النادرة، حيث يجري قبول بديلٍ آخر عن شرطٍ طبع معظم عقود وعهود المسلمين مع النصارى خصوصاً، وأهل الكتاب عموماً. تم هذا التعاقد الاستثنائي بعد أن ترك بنو تغلب مناطقهم رفضاً للجزية، وقد وصفتهم المصادر بأنهم «قوم شديدة نكايتهم»[84]. ولما كانوا من العرب، المعروفين بكثرتهم وقوّتهم، فقد استدرك الخليفة عمر أمرهم، وأرسل في طلبهم، «فردَّهم وأضعف عليهم الصدقة»[85].

لن نتوقف عند بعض الحيثيات الفقهية في هذه القضية لكونها ليست من شأننا في هذا البحث، لكن ما حدث مع هذه القبيلة، التي لم تخرج من دينها، ينطوي على دلالات في المرونة تضع مسألة الاستيعاب السياسي في مرتبة الأولوية، بحيث يمكن وصفها بالأصل الأول في نسج العلاقات وصوغ العهود مع نصارى الشام، ولا سيما ذوي الاصول العربية منهم.

لقد تم تعويض الجزية بمضاعفة الصدقة، كما جرى إلزامهم بأمورٍ أخرى ترتبط بعدم تنصير أولادهم، وثمّة إشارة إلى أنهم نوعٌ مختلف من مذاهب النصارى جعلت ابن عباس يُفتي بأن «لا تؤكل ذبائح نصارى بني تغلب، ولا تنكح نساؤهم، ليسوا منا، ولا من أهل الكتاب»[86].

هذه صورة، مختلفة بعض الشيء، من صور الاستيعاب السياسي لفريق من نصارى العرب اضطربت أحوالهم، واختلفت أهواؤهم وقناعاتهم، ولكنهم استمروا موضع اهتمام وحرص من السلطة الإسلامية القائمة.

نبقى في عهد بني تغلب والطريقة الاستثنائية في استيعابهم، حيث تواصل الاهتمام بهذا الموضوع لاحقاً، بشكل يؤيد ما ذهبنا إليه من صدقية الإلتزام ودقة الوفاء بالعهود، حتى في الحالات غير الاعتيادية أو المثيرة للسلطة. فقد روى البلاذري أن الخليفة عثمان بن عفان «أمر أن لا يُقْبَل من بني تغلب في الجزية إلا الذهب والفضة، فجاءه الثبت أن عُمَر أخذ منهم ضعف الصدقة، فرجع عن ذلك»[87].

لقد كان السلوك الأول حاسماً، وإن لم يكن مألوفاً أو سائداً، وبنو تغلب، حسب ما رأينا سابقاً، شواذٌ عن أقرانهم وأشباههم، ولكن الصدق قيمة ذاتية، والوفاء سلوك لازم، لا يرتبطان بمن يستفيد منهما أو يوجَّه إليهما، والموضوع لا يقف عند هذا الحد، فقد تحوَّل إلى قضية فقهية ومسألة شرعية تتعلق بجوهر الحكم الإسلامي في العهود، فقد نقل البلاذري آراء مجموعة من أئمة الفقه كانت قد أدلت بها في خصوص ما ينبغي أن يؤخذ من هذه القبيلة المثيرة للجدل، منهم «سُفْيَان الثوري، والأوزاعي، ومالك بْن أَنَس، وابن أَبِي ليلى.. وأبو حنيفة، وأبو يوسف»[88]. لن نتوقف عند تفاصيل هذه الآراء المتعدِّدة والمختلفة، لكن من الواضح أن هذا الاهتمام أو الانشغال، وبهذا القدر، إنما ينم عن عناية مركَّزة بكل ما هو عهد أو عقد صادر عن الدولة إلى درجة تحوَّل فيها هذا الموضوع من كونه قرار سياسي إلى قضية دينية بامتياز، وهذه ذروة التحسُّس بقضايا التعدُّد الديني والإجتماع المدني.

- صلح معاوية مع الروم وأهل قبرص

قد يكون الوفاء من طرفين، وقد يكون أيضاً من طرفٍ واحد في بعض الأحيان، وهذا ما أشارت إليه الرواية التاريخية الخاصة بصلح معاوية مع الروم، حيث «ارتهن معاوية منهم رهناء، فوضعهم ببعلبك، ثم إن الروم غدرت فلم يستحل معاوية والمسلمون قتل من في أيديهم من رهنهم، وخلُّوا سبيلهم وقالوا: وفاءٌ بغدر خيرٌ من غدر بغدر»[89]. وقد نقل البلاذري عن أحد المحدثين قوله «وهو قول العلماء، الأوزاعي وغيره»[90]. التفت الماوردي الى هذه الرواية وأشار إلى ذلك بقوله: «قد نقض الروم عهدهم زمن معاوية، وفي يده رهائن فامتنع المسلمون جميعاً من قتلهم، وخلُّوا سبيلهم»[91]. إن التركيز على اتفاق المسلمين جميعاً على الوفاء وبالتالي تخلية السبيل مؤشر على مستوى الالتزام لديهم ونسبته.

لدينا مثالٌ هو بمثابة اختبار مختلف لمفعول العهود والعقود الإسلامية في سياسة السلطة

القائمة، فقد نقل البلاذري عن أهل قبرص أنهم بقَوْا على صلح معاوية حتى عهد عبد الملك بن مروان، «فزاد عليهم ألف دينار، فجرى ذلك إِلَى خلافة عُمَر بن عبد العزيزِ فحطَّها عنهم، ثُمَّ لما ولِّي هِشَام بن عبد الملك ردَّها، فجرى ذلك إِلَى خلافة أَبِي جَعْفَر المَنْصُور، فقال: نحن أحق من أنصفهم، ولم نتكثر بظلمهم، فردَّهم إِلَى صلح معاوية»[92].

في البداية لا بد لنا من تمييز السلوكيات المتبدِّلة عن الاتجاه العام أو التقليد السائد والراسخ، ونحن عندما نسعى في هذا البحث، فإننا غير معنيين بالأشخاص، سلباً أم إيجاباً، فهدفنا هو مسار التاريخ واتجاهه الذي يرتبط بعناصر عديدة، والأشخاص ليسوا أكثر من عنصرٍ متفاوت الأهمية فيها، والتاريخ عموماً، أو محركاته الدافعة بالأحرى، أقوى وأعمق وأمضى مما نعتقد أو نلاحظ، فلا يصح أن نحدِّق بالأشخاص ونغفل عن هذه المحرِّكات، وإذا ما بدا لنا أن هذه المحرِّكات تراجع أو تقلَّص دورها، فهي بكل بساطة ليست المحرِّكات التي نقصدها، أو على الأقل قد جرى حجبها أوتجاهلها، ولن تلبث حتى تنهض من جديد، وبأقوى وأشد مما كانت، وبذلك يصح وصفها بالمحرِّكات، وإلا فعلينا أن نتابع البحث عنها.

إن الزيادة التي فرضها عبد الملك قد تكون مرتبطة بزيادة المعطيات التي تحدِّد المبالغ المطلوبة، وهذا ممكن بفعل مرور الزمن، فبين معاوية وعبد الملك قرابة عقد من السنين، وقد لا يكون ذلك، وما فعله عمر بن عبد العزيز معروف عنه، وقد لاحظنا كيف ثبَّت جزية أهل أيلة على رقم واحد، وهو 300 دينار، بالرغم من مرور قرابة قرن من الزمن وفاءً وتبرُّكاً بعهد الرسول(ص). وهكذا نفهم ما فعله هشام بن عبد الملك، وأخيراً الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور. وما فعله الخليفة العباسي القوي أبو جعفر المنصور، بعد قرابة قرن على صلح معاوية مؤسس الدولة الأموية، وبالرغم من العداوة بين الأسرتين الحاكمتين، وحرص العباسيين على إلغاء كل ما يمت بصلة خاصة بأسلافهم وخصومهم الأمويين، كل ذلك لم يحل دون الالتزام بالتقليد القائم، والعودة إلى الأصل الثابت، حتى لو كان إنجازه على أيدي الخصوم.

ما يهمنا في هذا السياق هو مبدأ الالتزام بالعهد كإنجاز أصلي حتى إذا ما خالف خليفة، جاء بعده من يصحِّح أو يبالغ في الالتزام، ولا نقول إنشاء عهد جديد أو صياغة عقد جديد، والمحرِّكات تكمن في القيم الضامنة والحافظة للعهود والعقود التي لا قِبَل لأحد في مواجهتها أو معارضتها، على الأقل بشكل علني وصريح، وفي أي حال لا تلبث، كما ذكرنا، أن تنهض وتقوم من جديد.

نبقى مع أهل قبرص، حيث ينقل البلاذري ايضاً عن «أهل العلم من الشاميين، وأبو عُبَيْد القَاسِم بْن سلام»[93]، إن أهل قبرص أخلُّوا أو أحدثوا حدثاً إبَّان ولاية عبد الملك بن صالح بن

علي «فأراد نقض صلحهم والفقهاء متوافرون، فكتب إلى الليث ابن سَعْد، ومالك بن أَنَس، وسُفْيَان بن عيينة، وموسى بن أعين، وإِسْمَاعِيل بن عياش، ويحيى بن حَمْزَة، وأبي إِسْحَاق الفزاري، ومخلد بن الْحُسَيْن في أمرهم فأجابوه...»[94].

لن ندخل في تفاصيل هذه الإجابات، وهي موجودة في الصفحات التالية، وفيها ما فيها من الدلالات الغنية التي تؤكد ما نحن في صدده.

لكن ما نود التوقف عنده هو هذه الاستشارة بالتحديد، التي لم تكتف باسم أو اسمين من أعلام الفقه حتى بلغت تسعة من كبار أعلام الفقه المعروفين في تلك الفترة. إنه استفتاء بالمعنى العام والظاهر، لكنه طلب حصول على إذن أو إجازة بالمعنى الخاص والباطن. هذا ما يؤيد ما ذهبنا إليه من أن هذه العهود باتت موضوعاً فقهياً، فور توقيعها والعمل بها، ولم تعد موضوعاً سياسياً بالدرجة الأولى، كما هو ظاهر. ثم إن ما فعله أهل قبرص، حسب النص التاريخي، من شأنه، في الحالة الطبيعية، أن يلغي العهد بأيديهم ويمحو مفاعيله من جهتهم، فقد أحدثوا حدثاً وأخلُّوا بالعهد، لكن مع ذلك هناك ما لا قبل للوالي أن يتصرّف فيه منفرداً، فهو بحاجة إلى غطاء شرعي للقيام بمهمة لم يجرؤ أحد من أمثاله أو أسلافه على الخوض فيها، فهي ثقيلة جداً بوجوب الصدق، ودقيقة جداً بضرورة الوفاء، وهذان أمران ليس بوسع أحد أن يحملهماأو يتجاوز حدودهما.

من هذه الزاوية أيضاً يمكن النظر إلى موقف الإمام الأوزاعي[95] من الوالي العباسي صالح بن علي بن عبد الله بن العباس في قضية نصارى في جبل لبنان، حيث خرج بعضهم على السلطة ما أدى بالوالي المذكور إلى معاقبتهم بشكل جماعي، وبالتالي إخراجهم من أرضهم وديارهم، وبمعزل عن دوافع الخروج على السلطة، فإن القضية هي قضية عهد ووفاء، فالذين لم يخرجوا مع الخارجين لم يخرجوا من العهد، وبالتالي لا شك بوجوب الوفاء لهم. لقد ارتقى مفهوم العهد فغدا اسماً لصيقاً بمن دخل فيه، وكان استحضار الإمام الأوزاعي للحديث النبوي «من ظلم معاهداً وكلفه فوق طاقته، فأنا حجيجه»[96]، بمثابة تنبيه من الغفلة، أو إعادة تذكير بالثوابت الراسخة في هذا المجال.

- عهد اليهود في فدك وخيبر

وكي لا يظهر الوفاء مع النصارى فقط، وهو كثيرٌ وملحوظٌ مقارنة بغيرهم، فقد حظيت عهود اليهود بإلتزام ووفاءٍ لا يقل أو يختلف عن عهود النصارى، وإن لم نلحظ كثرةً فيها أو توسُّعاً في بنودها وشروطها، وهذا يعود إلى أسباب ترتبط بخصوصية اليهود لناحية سلوكهم وأعدادهم، لكنها لم تنل من صدقية الالتزام بأي شكل من الأشكال. فقد التزم الخليفة عمر بن الخطاب

عهد الرسول مع يهود فدك[97] فيما يتعلق بحصتهم من نخيلها، حتى بعد إجلائهم عنها، وإذ يبدو في ذلك نوعٌ من المفارقة أن يحتفظ أهل فدك بحصتهم ولا يحتفظوا بأرضهم، فهذا هو الفارق بين ما دخل في العهد وما لم يدخل فيه. إن مفعول العهد يتجاوز خصوصية المكان كما يتجاوز خصوصية الزمان.

هذا الحرص على الوفاء تحوَّل مع مرور الوقت إلى تقليد راسخ حاول البعض استغلاله لمآرب خاصة. فقد نقل ابن الجوزي عن أنه في زمن الخطيب البغدادي (ت463 هـ/1071م)، أظهر جماعة من اليهود كتاباً قيل أنه لرسول الله يتضمن إعفاء أهل خيبر من الجزية، وقد دُوِّنت فيه شهادات لبعض الصحابة، وأن علياً بن أبي طالب كتبه بخطِّه، ما دفع السلطة في تلك الفترة إلى عرض الموضوع على أبي بكر الخطيب البغدادي الذي رأى أنه مزوَّر لكونه يتضمن «شهادة معاوية بن أبي سفيان، ومعاوية أسلم يوم الفتح، وخيبر كانت في سنة سبع، وفيه شهادة سعد بن معاذ، وكان قد مات يوم الخندق»[98].

إن مغزى هذه الرواية يكمن في أن اليهود، وغيرهم بالطبع، كانوا على ثقة بوفاء السلطة الإسلامية بعهودها مهما طال الزمن، حتى لو مرَّ عليه قرابة أربعة قرون ونصف. لقد كان التقليد في هذا المجال دافعاً لمثل هذه المحاولات، بالرغم من كَونها مزوَّرة، ثم إن مراجعة السلطة لأحد الخبراء في هذا المجال دليلٌ على قبول أصل هذه الدعوة، أي أن مبدأ تقديم مثل هذه الدعاوى، وإن مرَّ عليها زمن طويل وبعيد جداً، هو مبدأ صحيح وقائم، وإلا لما كانت هذه الإحالة للدعوة من السلطة إلى المؤرخ البغدادي.

صحيحٌ أن النصارى في بلاد الشام، واليهود بالطبع، تحوَّلوا إلى أقليات في الدولة الإسلامية، وأنه جرى استبعادهم عن بعض مواقع السلطة، وعانوا من بعض الاضطهاد في بعض فترات الحكم من قبل خلفاء وسلاطين معدودين ومحدودين، لكن الصحيح أيضاً أنهم كانوا محترَمين في عهودهم ومواثيقهم، آمنين في أوطانهم، ومنشآتهم الدينية، ومراكزهم العلمية، وإذا كان لنا أن نحدد إسهاماً للسلطة الإسلامية في إستمرار بعض نصارى بلاد الشام في أرضهم فهو يعود بالدرجة الأولى إلى هذه الصدقية وذالك الوفاء، وكل ما عدا ذلك عابر وخاص، ولا يعادل ذلك بأي شكل من الأشكال.

والموضوع لا يقتصر على السياسة، فكما رأينا مع بني تغلب إن هذا النوع من الالتزام والوفاء أكثر من موضوع سياسي في الدولة الإسلامية، إنه قضية فقهية بالغة الأهمية وشديدة التعقيد، وعلى الأرجح إنه قضية فقهية بمجرد إمضائه والعمل به، وإن بدأ سياسياً، وإذا كان الأمر كذلك فالطابع السياسي اللاحق للعقد، أصبح مربوطاً فقهياً وليس العكس، وهذا ما يبدو من

تطوُّر الأمور.

بالإضافة إلى النوايا الصافية التي كانت خلف العهود والعقود، وما رافق ذلك من إيجابية طغت على معظم مضامين ومفردات بنودها وشروطها، هناك ما يمكن وصفه بالجدِّية والدقة في الالتزام تجاوزت، بمفاعيلها وآثارها، كل ما حفلت به تلك العهود والعقود من وعود وأعطيات.

لقد كانت الصدقية ساطعة وجذّابة إلى أبعد الحدود، ويبدو لي أن في ذلك تكمن ذروة الشعور بالاطمئنان والأمان لدى المعنيين أولاً، وبعض أسرار العزوف والنسيان البيزنطي (المفترض بفعل تنامي القوة الإسلامية) عن الأماكن والأمجاد الشامية ثانياً، وإذا كانت هذه الصدقية قد أعفت الروم من متابعة شؤون الأماكن المقدسة، وبالتالي تحمُّل المسؤولية المعنوية عن أحوالها أمام المسيحيين عموماً ونصارى بلاد الشام على وجه الخصوص، فقد كانت كفيلة بإقلاع الروم عن أية خطة لتجييش نصارى الشام أو تحريكهم ضد السلطة الجديدة، أو على الأقل المراهنة عليهم في قابل الأيام وتطوُّرات الظروف. لقد فعلت هذه الصدقية فعلتها في بناء اللحمة والتقارب بين السلطة القائمة ونصارى بلاد الشام الذين استمروا في هذه المنطقة، أو عادوا بعد مغادرتها، وتكاثروا وانتشروا، وبنوا وعمّروا، ولعبوا أدواراً عديدة في حضارتها وتمدُّنها على مر العهود والقرون.

خاتمة

تميزت بلاد الشام عن غيرها من الفتوحات الإسلامية باستمرار جبهاتها مفتوحة لقرون متوالية، فبينما تم إنهاء الصراع في بلاد فارس بضمِّها الى الدولة الإسلامية، وكذلك الحال في معظم شمال أفريقيا والمغرب، وفي الأندلس، وإن لعهود محدودة، بقيت بلاد الشام عرضة للأنشطة الحربية البيزنطية، وبقيت سواحلها الغربية، كما تخومها الشمالية، مهدَّدة وملتهبة، وذلك بالرغم من أن فتوحات الشام بدأت قبل غيرها، وحقَّقت أهدافها الأولى بزمن قياسي مقارنةً مع سائر الفتوحات، الجنوبية والشرقية، فضلاً عن الغربية.

هذا الصراع الطويل لم يحافظ على غاية واحدة أو أهداف ثابتة، فبينما كان الفتح ومواجهته يطغيان على أنشطة الفترة الأولى القصيرة، فقد تبدَّلت الأمور تدريجياً في الفترات والعهود اللاحقة، من دون أن تغيب الغاية والأهداف الأولى في بعض اللحظات التاريخية المحدودة.

حاولت هذه الدراسة تتبُّع خلفيات وغايات الصراع الإسلامي البيزنطي، بدءاً من العهد النبوي والراشدي ثم العهد الأموي، مع إطلالة سريعة على العهد العباسي في القرن الرابع الهجري، وقد بدا لنا من تطوُّر الوقائع والأحداث أن الغزو، وما يعنيه من سلب ونهب وأسر، أوالدفاع والردّ، وما يستلزمان من متغيِّرات جغرافية وميدانية، طغى على كثيرٍ من

الأنشطة اللاحقة، لاسيما في العهود العباسية، من دون أن يعني ذلك طرفاً دون آخر على الدوام.

تأسيساً على ما تقدم فقد بدت المقولتان المفترضتان حول عزم البيزنطيين العودة إلى بلاد الشام بعد الفتوحات، أو حماية الأماكن المقدسة في هذه البلاد وتأمين الطرق إليها، نوعاً من الخيال المخالف للواقع التاريخي الفعلي. وبمعزل عن الفارق بين قوة إسلامية تتنامى وتتوسّع في نواحي عديدة من آسيا وأفريقيا وأوروبا، وأخرى بيزنطية دخلت في مرحلة من الجمود والإنكماش، لم يظهر لنا أن البيزنطيين وضعوا نصب أعينهم، في فترة من الفترات، إستعادة بلاد الشام بشكل جدي أو فعلي، أو على الأقل حماية الأماكن الدينية المسيحية وتأمين الطرق إليها. وللتأكد من ذلك قمنا بمراجعة الأنشطة الحربية التي جرت خلال هذه العهود، وتأملنا بوقائعها وأهدافها، كما أجرينا مسحاً إجمالياً لمعظم عهود الصلح التي عُقدت بين المسلمين والبيزنطيين، لاسيما في العهد الأموي لكونه تأسيسياً في هذا المجال، فلم نعثر على أية إشارة من شأنها دعم هاتين المقولتين من قريب أو بعيد.

وفي المقابل لاحظنا نماذج من العقود والعهود بين المسلمين ونصارى بلاد الشام تجاوزت منطق الغلبة والهيمنة العسكرية الى منطق التعايش والمشاركة ضمن حدود وشروط معيَّنة، فوَّتت الفرصة على البيزنطيين، أوسحبت الذرائع من أيديهم، ماجعل مقولة العودة إلى الشام، أو العناية بالأماكن المقدسة، مقولتين مخالفتين لإتجاه الوقائع والأحداث من جهة، فضلاً عن إفتقارهما للشروط والمسوِّغات اللازمة من جهة أخرى. لقد خرجت مدن الشام فعلياً من الفلك البيزنطي وانخرطت بصورة كافية بالدولة الإسلامية الجديدة، وأفضت الأزمنة اللاحقة إلى مزيدٍ من الإبتعاد والإنفصال عن كل التاريخ البيزنطي السابق في هذه المنطقة. لقد تبدّل كل شيء، ولم يعد ثمَّة علاقة بكل الأمجاد التي كانت قبل الفتح الإسلامي.

إن التفسير الذي إقترحناه لهذا التبدُّل والتحوُّل لايعتمد على التطوُّرات العسكرية التي شهدتها بلاد الشام في صدر الإسلام بشكل رئيسي، بل على الواقع السكاني والجغرافي والثقافي الذي ميَّز هذه البلاد عن بلاد الروم وجعلها أقرب الى واقع الدولة الإسلامية الجديدة وما تنطوي عليه من ثقافة، ونُظُم، وسياسات إستيعابية متفوِّقة.

لقد إكتملت عوامل التعايش والإندماج بين المكوِّنات السكانية، وأقفلت بلاد الشام على تحوُّل جديد، حيث باتت لها شخصيتها المختلفة، وهويتها الخاصة، ونمط حياتها المتميِّز والمتنوِّع، ومزاجها الثقافي الأصيل والمتعدِّد، إنها المرة الأولى التي يُكتب فيها لهذه البلاد ان تكون، نسبياً، كما هي، وعلى طبيعتها، لقرون طويلة، ولم تزل.

الحواشي

(1) Theophanes: Anni Mundi, The Chronicle of Theophanes, An English translation by Harry Turtledove, University of Pennsylvania, 1982, page 30

(2) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5) وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (6) «قرآن كريم/ سورة الرُّوم.

(3) الدويهي، البطريرك أسطفان(ت. 1699م): تاريخ الأزمنة، تحقيق الأباتي بطرس فهد، دار لحد خاطر، بيروت د. ت، ص3 و4.

(4) الدويهي: المصدر السابق، ص9. Theophanes: Theophanes: op. cit. page 29

(5) «وأما حدود الروم فمشارقهم وشمالهم الترك والخزر ورُسّ وهم الروس، وجنوبهم الشام والإسكندرية، ومغاربهم البحر والأندلس، وكانت الرقة والشامات كلها تعدّ في حدود الروم أيام الأكاسرة، وكانت دار الملك أنطاكية الى أن نفاهم المسلمون الى أقصى بلادهم «الحموي، ياقوت بن عبدالله(ت. 626هـ/1228م): معجم البلدان، سبعة أجزاء، دار صادر، بيروت 1995، ج3، ص98.

(6) إبراهيم بيضون: تاريخ بلاد الشام في العصور الإسلامية- في إشكالية الموقع والدور، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2002، ص8.

(7) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، جزآن، دار صادر، بيروت، د. ت، ج2، ص155.

(8) ابن العبري، ابو الفرج غريغوريوس الملطي (ت. 1286م): تاريخ مختصر الدول، دار المشرق، بيروت 1992، ص101.

(9) الدّرب: «ما بين طرسوس وبلاد الروم لأنه مضيق كالدّرب». الحموي، ياقوت بن عبدالله(ت.) معجم البلدان، مصدر سابق، ج2، ص447.

(10) الواقدي، محمد بن عمر(ت. 207هـ): مغازي الواقدي، تحقيق مارسدن جونس، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1989، ج1، 402.

(11) المصدر نفسه، ج2، ص755.

(12) المصدر نفسه، ج3، ص989.

(13) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت. 279هـ): فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1988، ص111. يستنتج المؤرخ إبراهيم بيضون:» وهكذا تصبح الشام الهدف الإستراتيجي الأول للدولة_ الإسلامية، دون أن يطرأ أي تعديل على هذه السياسة في العهد الراشدي الذي أعطى خليفته الأول أبو بكر، الأولوية لها بعد القضاء على على حركة الرِّدَّة «، إبراهيم بيضون: تاريخ بلاد الشام في العصور الإسلامية، المرجع السابق، ص8.

(14) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن(ت. 571هـ): تاريخ دمشق، دراسة وتحقيق محب الدين عمر بن غرامة العمروي، ثمانون جزءاً، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت1990، ص 61_ 90.

(15) اليعقوبي: التاريخ، ج2، ص169.

(16) البلاذري: فتوح البلدان، ص138. ابن سعد، أبو عبد الله محمد(ت. 230هـ): غزوات الرسول(ص) وسراياه، ، تقديم أحمد عبد الغفور العطار، دار بيروت للطباعة والنشر، 1981، ص 166. الطبري، محمد بن جرير(ت. 310هـ): تاريخ الأمم والملوك، 11 جزءاً، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت د. ت، ج3، ص441. ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج2، ص129.

(17) البلاذري: المصدر نفسه. الطبري: المصدر نفسه، ج2، ص651.

(18) البلاذري: فتوح البلدان، ص129.

(19) أنطوان الحكيّم وآخرون: الشرق العربي في القرون الوسطى، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، بيروت 1996، ص الفصل الثاني محاولات الإسترداد، بيروت 1996، ص49.

(20) الأنطاكي، يحيى بن سعيد(ت. 485هـ/1067م): تاريخ الأنطاكي «المعروف بصلة تاريخ أوتيخا»، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، جروس برس، طرابلس_ لبنان، 1990، ص246.

(21) الأنطاكي، يحيى بن سعيد(ت. 485هـ/1067م): تاريخ الأنطاكي «المعروف بصلة تاريخ أوتيخا»، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، جروس برس، طرابلس_ لبنان، 1990، ص246.

(22) الأنطاكي: المصدر نفسه، ص245. الدويهي، : تاريخ الأزمنة، ص54 و55.

(23) الأنطاكي: المصدر نفسه.

(24) أسد رستم: الروم، ج1، ص392.

(25) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مجلدان، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، بيروت 1967، المجلد الأول، ص75.

(26) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج6، ص530-531.

(27) المصدر نفسه، ص231.

(28) أسد رستم: الروم، ج1، ص296.

(29) الدويهي: تاريخ الأزمنة، ص54 و55؛ الأنطاكي: تاريخ الأنطاكي، ص43.

(30) الدويهي: المصدر نفسه؛ الأنطاكي: المصدر نفسه.

(31) الأنطاكي، المصدر نفسه.

(32) الدويهي: تاريخ الأزمنة، ص69.

(33) الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص245.

(34) المصدر نفسه.

(35) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص89.

(36) الأنطاكي: المصدر نفسه، ص245-246.

(37) المصدر نفسه، ص246.

(38) المصدر نفسه.

(39) الأنطاكي: المصدر نفسه، ص245 (للمراجعة).

(40) أسد رستم: الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب، جزآن، منشورات المكتبة البولسية، الطبعة الثانية، بيروت 1988 ج2، ص47.

(41) اليعقوبي: التاريخ، ج2، ص217؛ البلاذري: فتوح البلدان، ص159.

(42) Theophanes op. cit. page 53:

(43) اليعقوبي: المصدر السابق.

(44) Theophanes: op. cit. page 53

(45) البلاذري: فتوح البلدان، ص160.

(46) البلاذري: المصدر نفسه.

(47) المصدر نفسه. Theophanes: op. cit. page 63

(48) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج6، ص150.

(49) الدويهي: تاريخ الأزمنة، ص32.

(50) البلاذري: فتوح البلدان، ص161-162.

(51) البلاذري: فتوح البلدان، ص161.

(52) الأنطاكي، يحيى بن سعيد: تاريخ الأنطاكي «المعروف بصلة تاريخ أوتيخا»، ص43.

(53) البلاذري، فتوح البلدان، ص67. ابن سعد، أبو عبد الله محمد(ت. 230هـ): الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، ثمانية أجزاء، دار صادر، بيروت 1998، ج1، ص277.

(54) البلاذري: فتوح البلدان، ص67.

(55) المصدر نفسه، ص132.

(56) المصدر نفسه.

(57) المصدر نفسه.

(58) المصدر نفسه.

(59) البلاذري، فتوح البلدان، ص125.

(60) المصدر نفسه، ص133.

(61) البلاذري، المصدر السابق. أما ما أورده الأزدي في فتوحه من أنَّ الصلح تم على يد أبي عبيدة وليس خالد فلا يؤثر على نتيجة بحثنا هنا. الأزدي، محمد بن عبدالله(ت. 334هـ/946م): كتاب فتوح الشام، تحقيق وليم ناسوَليس الإيرلندي، كلكته 1854م، ص91.

(62) المصدر نفسه.

(63) المصدر نفسه.

(64) ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج2، ص178و179.

(65) الواقدي: فتوح الشام، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، الطبعة الثانية، جزآن، دار الكتب العلمية، بيروت2005، ج1، ص153.

(66) البلاذري: فتوح البلدان، ص139.

(67) البلاذري: فتوح البلدان، ص139.

(68) المصدر نفسه.

(69) البلاذري: فتوح البلدان، ص 127.

(70) المصدر نفسه.

(71) المصدر نفسه

(72) المصدر نفسه

(73) للمزيد من الفائدة راجع أسد رستم: كنيسة مدينة الله، إنطاكية العظمى، ثلاثة أجزاء، منشورات المكتبة البولسية، بيروت 1988، ج2، ص63 و64.

(74) البلاذري: فتوح البلدان، ص134 و135.

(75) لن نتوقف عند كثير من الإضافات التي يمكن أن يكون قد تعرض لها هذا الكتاب بفعل عوامل عديدة ذكرها عبد العزيز الدوري في بحثه، لكن الروح العامة لهذا الكتاب جليَّة وكافية لنا في هذه المقاربة، بل إن الإضافات نفسها لا تخلو من دلالات مؤَيِّدة. عبد العزيز الدوري: أوراق في التأريخ العربي الإسلامي، الأعمال الكاملة رقم 10، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2009، ص185.

(76) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج3، ص 283. الواقدي: فتوح الشام، ج1، 233. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص608-609.

(77) ينقل ثيوفانس أن فترة حصار بيت المقدس دامت عامين. Theophanes: op. cit. page39

(78) Theophanes: op. cit. page39

(79) الطبري: المصدر نفسه، ص609.

(80) البلاذري: فتوح البلدان، ص140.

(81) الحموي: معجم البلدان، ج1، ص293.

(82) البلاذري: فتوح البلدان، ص174.

(83) المصدر نفسه، ص175.

(84) البلاذري: فتوح البلدان، ص182.

(85) المصدر نفسه.

(86) المصدر نفسه.

(87) المصدر نفسه، ص183.

(88) البلاذري: المصدر السابق، ص183.

(89) المصدر نفسه، ص159.

(90) المصدر نفسه.

(91) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص63.

(92) البلاذري: فتوح البلدان، ص155.

(93) البلاذري: فتوح البلدان، ص155.

(94) المصدر نفسه، ص156.

(95) البلاذري: المصدر السابق، ص183.

(96) المصدر نفسه، ص163.

(97) المصدر نفسه، ص38، 39.

(98) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج16، ص129.